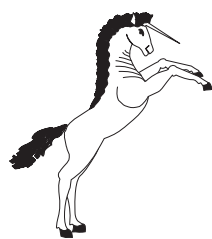


ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК



Год 5-й

2003 — 2008

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ

ТОМ 5 (XI)

НОВАЯ СЕРИЯ

Издание Российской Академии Наук
и
Государственного Эрмитажа

Издательство «Индрик»
Москва
2009

ББК Э37-39(5)-117.3+Э37-39(6)-117.3

УДК 281.5

Х 92

Христианский Восток. Т. 5 (XI) (2003—2008): Новая серия. — Москва: «Индрик», 2009. — VIII+504 с.

Главный редактор

М. Б. Пиотровский

Зам. Гл. редактора

Бернар Уттье

Редакционная Коллегия

В. А. Арутюнова-Фиданян; Д. Е. Афиногенов; А. Войтенко; М. Грацианский; В. А. Лившиц; Ю. Н. Литвиненко; В. М. Лурье; Т. Мгалоблишвили; А. В. Муравьев (ответств. секретарь); И. П. Медведев; С. А. Французов (ответств. редактор тома).

Председатель Редакционного совета

Г. М. Бонгард-Левин

Редакционный совет

З. Н. Алексидзе (Тбилиси); С. С. Аревшатыан (Ереван); В. В. Асмус (Москва); Г. Бауэрсок (Принстон); С. Брок — зам. Председателя (Оксфорд); Н. Г. Гарсоян (Нью-Йорк); Ж. Дагрон (Париж); А. И. Еланская (С.-Петербург); У. Занетти (Шевтонь); И. Зетеишвили (Висагинас); А. Я. Каковкин (С.-Петербург); С. П. Карпов (Москва); М. Кропп (Висбаден/Бейрут); Г. Г. Литаврин (Москва); М. С. Мейер (Москва); Е. Н. Мещерская (С.-Петербург); В. С. Мясников (Москва); П. Мурадян (Ереван); Г. Ньюли (Рим); Т. Орланди (Рим); Я. У. Русенквист (Упсала); С. Х. Самир (Рим/Бейрут); Е. Б. Смагина (Москва); Р. Тафт (Рим); А.-Э. Тахиаос (Афины); Р. Томсон (Оксфорд); М. К. Трофимова (Москва); Б. Л. Фонкич (Москва); М. А. Шанидзе (Тбилиси).

Editor-in-Chief

M. B. Piotrovski

Deputy Chief Editor

Bernard Outtier

Editorial Board

V. Arutyunova-Fidanian; D. Afinogenov; S. Frantsouzoff (*Executive Editor of the Volume*); M. Gratsianskiy; V. Livschitz; Yu. Litvinenko; B. Lourié; I. Medvedev; T. Mgaloblishvili; A. Mouraviev (*Executive Secretary*); A. Voitenko.

Chairman of the Editorial Council

G. M. Bongard-Levin

Editorial Council

Z. Alexidze (Tbilisi); S. Arevšatian (Erevan); V. Asmus (Moscow); G. W. Bowersock (Princeton); S. P. Brock (Oxford) — *Deputy Chairman*; G. Dagron (Paris); B. L. Fonkič (Moscow); N. Garsoïan (New York); A. Kakovkin (Saint-Petersburg); S. P. Karpov (Moscow); M. Kropp (Wiesbaden/Beirut); G. G. Litavrin (Moscow); É. Meščerskaya (Saint-Petersburg); M. S. Meyer (Moscow); P. Mouradyan (Erevan); V. S. Myasnikov (Moscow); T. Orlandi (Rome); J. O. Rosenqvist (Uppsala); S. K. Samir (Rome/Beirut); M. Šanidze (Tbilisi); E. Smagina (Moscow); A.-É. Tachiaos (Athens); R. Taft (Rome); R. Thomson (Oxford); M. K. Trofimova (Moscow); A. I. Yelanskaya (Saint-Petersburg) U. Zanetti (Chevetogne); I. Zeteišvili (Visaginas).

ISBN 978-5-91674-046-8

© Авторы статей, 2009

© Издательство «Индрик», 2009

СОДЕРЖАНИЕ

Игнатий Юлианович Крачковский: страницы жизни и творчества

А. В. Шаров. Из переписки И. Ю. Крачковского с Б. А. Тураевым	3
А. А. Долинина (Санкт-Петербург). Из истории издания библиографии трудов В. В. Бартольда	21
М. В. Баньковская (Санкт-Петербург). И. Ю. Крачковский и трое неарабистов	43
Т. А. Шумовский (Санкт-Петербург). Живое дыхание встреч	50
В. М. Платонов (Санкт-Петербург). И. Ю. Крачковский как эфиопист и его библиотека по эфиопистике	53

Статьи

Вал. В. Полосин (Санкт-Петербург). Старейшая рукопись полной Библии на арабском языке (возвращение к давнишней дискуссии)	71
Н. Сериков (Лондон). Чудо Богородицы, явленное в ал-Кадриѓб (Предварительное сообщение и публикация)	92
С. А. Французов (Санкт-Петербург). «Псалмы Давидовы» или «Пятикнижие Моисеево»? (Новые данные о так называемой «краткой версии» мусульманской псевдо-Псалтыри)	112
D. D. Y. SHAPIRA (Рамат Ган). Irano-Arabica: contamination and popular etymology. Notes on the Persian and Arabic Lexicons (with references to Aramaic, Hebrew and Turkic) [Irano-Arabica: контаминация и народная этимология. Заметки о персидских и арабских словарях (с арамейскими, еврейскими и тюркскими параллелями)]	160
Н. А. Добронравин (Санкт-Петербург). Рукописный арабский перевод Нового Завета с суфийским комментарием (Западный Судан, после 1727 г.)	192
Д. Г. Бондарев (Лондон). Сорок лет спустя. Канурийские глоссы в борнуанских коранических рукописях	214
А. А. Войтенко (Москва). Формы монашеской организации в Египте в IV—V вв.	258
С. Б. Чернецов (1943—2005). Эфиопская богословская реакция на деятельность в стране европейских миссионеров в XVII—XIX вв.	292

Заметки

О. Г. Большаков (Санкт-Петербург). Некоторые замечания к сведениям арабских авторов о Восточной Европе	303
М. Г. Романов (Энн-Арбор /Мичиган/). <i>Ḥadīṣ</i> в системе аргументации Ибн ал-Джаузи (ум. в 597 / 1201 г.) (по материалам Талбис Иблйс /«Наущения Дьявола»/)	310
О. Б. Фролова (Санкт-Петербург). Сборник стихотворений «Диван» ‘Абд ар-Рахмāна ас-Сафти «Встреча с искусством на пути в небесные выси литературы»	317
А. Г. Белова (Москва). Некоторые особенности языка дохристианских и раннехристианских надписей Аксума	325

М. Д. БУХАРИН (Москва). Побережье Южной и Западной Аравии в славянском переводе надписи неизвестного царя Аксума [Adulitana II (OGIS 199 = RIÉ 277)]	335
М. А. Родионов (Санкт-Петербург). «Ткач, сын ткача»: из истории социальных страт в Хадрамауте	346
А. Л. ХОСРОЕВ (Санкт-Петербург). О двери в келью египетского монаха	351
Д. Е. АФИНОГЕНОВ (Москва), А. В. МУРАВЬЕВ (Москва). Два мотива антиисламской полемики в хронике Георгия Монаха	358
К. О. ЮНУСОВ (Санкт-Петербург). «Златое сочинение» Ибн 'Аббаса Самуила Абү Насра	368
Вал. В. ПОЛОСИН (Санкт-Петербург). Надпись в гареме Эрзерума (по следам А. С. Пушкина)	378

Рецензии

А. А. ВОЙТЕНКО (Москва). Новые книги по коптологии и христианскому Египту	389
---	-----

Из истории науки

Р. Ш. ШАРАФУТДИНОВА (Санкт-Петербург). И. Ю. Крачковский и христианско-арабские эпистолярные памятники в собрании Пьетро Делла Валле из коллекции Н. П. Лихачева	401
Е. И. РЯБОШЛЫК (Санкт-Петербург). Переписка Н. Я. Марра и барона В. Р. Розена (из архивного наследия В. А. Миханковой)	454
Список сокращений	502

CONTENTS

“The Works and Days” of Professor Ignatii Kratchkovski

A. V. SHAROV. Professor I. Kratchkovski and Professor B. Turaev. Episodes of their lives as reflected in personal letters	3
A. A. DOLININA (St. Petersburg). Professor Kratchkovski and the history of publication of Professor Barthold's bibliography	21
M. V. BAN'KOVSKAYA (St. Petersburg). The Arabist Professor I. Kratchkovski and three of his non-Arabist colleagues	43
T. A. SHUMOVSKI (St. Petersburg). My encounters with Professor I. Kratchkovski: memoires and accounts	50
V. M. PLATONOV (St. Petersburg). The Arabist I. Kratchkovski as a specialist in Ethiopian Studies and his collection of books on Ethiopian subjects	53

Articles

Val. V. POLOSIN (St. Petersburg). The oldest manuscript of the Bible in Arabic (once again about an old discussion)	71
N. I. SERIKOFF (London). The miracle of Our Lady revealed in the city of al-Kadriqō (Introduction and publication of the Arabic text of the miracle)	92
S. A. FRANTSOUZOFF (St. Petersburg). “The Book of Psalms” or “The Pentateuch”? (Recent data about the so called “shorter version” of the Islamic “Book of Psalms”)	112
D. D. Y. SHAPIRA (Ramat Gan). Irano-Arabica: contamination and popular etymology. Notes on the Persian and Arabic Lexicons (with references to Aramaic, Hebrew and Turkic)	160
N. A. DOBRONRAVIN (St. Petersburg). An Arabic manuscript translation of the New Testament with a Šūfī commentary (Western Sudan, after AD 1727)	192
D. G. BONDAREV (London). “Forty years after”: the Kanuri glossae in Borno Coranic manuscripts	214
A. A. VOITENKO (Moscow). Monastic life and institutes in Egypt (4th—5th cent. AD)	258
S. B. CHERNETSOV (1943—2005). The perception of European missionaries in Ethiopia in the 17th—19th cent. AD by contemporary Ethiopian theologians.	292

Miscellanea

O. G. BOL'SHAKOV (St. Petersburg). Some recent remarks about the medieval Arab accounts on the Eastern Europe	303
M. G. ROMANOV (Ann Arbor /Michigan/). The <i>ḥadīth</i> and its role in Ibn al-Djawzī's system of arguments (based on the <i>Talbīs Iblīs</i> “The devil's incitements”)	310
O. B. FROLOVA (St. Petersburg). About the “Encounter with the Fine Art on the way to the Exalted heights of Literature”, a poetical <i>Dīwān</i> by ‘Abd al-Raḥmān al-Šaḥfī	317
A. G. BELOVA (Moscow). The language of the pre-Christian and Early Christian inscriptions from Aksum and some of its specific features	325
M. D. BUKHARIN (Moscow). The South and West Arabian coast in the Slavonic translation of the inscription of the anonymous King of Aksum [Adulitana II (OGIS 199 = RIÉ 277)]	335

M. A. RODIONOV (St. Petersburg). “A Weaver, the Weaver’s son”: some aspects of the social stratification in Ḥaḍramawt	346
A. L. KHOSROEV (St. Petersburg). The door to the cell of an Egyptian Monk	351
D. E. AFINOGENOV (Moscow), A. V. MOURAVIEV (Moscow). Two aspects of the anti-Islamic polemics in the Chronicle by George Hamartolos	358
K. O. YUNUSOV (St. Petersburg). “The Golden Book” by Ibn ‘Abbās Samuel Abū Naṣr	368
Val. V. POLOSIN (St. Petersburg). The inscription in the Harem in Erzerum (following Alexandre Pushkin vestiges)	378

Reviews

A. A. VOITENKO (Moscow). Recent publications about the Christian Egypt and Coptic Studies	389
--	-----

From the History of Scholarship

R. Sh. SHARAFUTDINOVA (St. Petersburg). Professor I. Kratchkovski as a student of the Pietro della Valle Christian Arabic letters from the collection of N. P. Likhachev	401
E. I. RYABOSHLYK (St. Petersburg). The exchange of letters between Professor N. J. Marr and Baron V. R. Rosen (from V. A. Mikhankova’s private archive)	454
Abbreviations	502

**Игнатий Юлианович
Крачковский:
страницы жизни
и творчества**

ИЗ ПЕРЕПИСКИ И. Ю. КРАЧКОВСКОГО С Б. А. ТУРАЕВЫМ

Борис Александрович Тураев (1868—1920) крупнейший дореволюционный египтолог, историк древнего Востока, основатель отечественной школы египтологии, профессор Санкт-Петербургского университета (1904), академик РАН (1918). Под руководством Б. А. Тураева И. Ю. Крачковский, начиная со второго курса университета, занимается эфиопским языком, слушает курсы по истории Абиссинии и истории абиссинской письменности.

Б. А. Тураев был земляком И. Ю. Крачковского. Большая часть его детских лет также прошла в Вильне и учился он в той же 1-й Виленской гимназии, в которой позднее учился Крачковский. Однако в жизни И. Ю. Крачковского Б. А. Тураеву было суждено стать больше чем просто одним из университетских преподавателей. По словам самого Игнатия Юлиановича, Тураев стал для него человеком, открывшим ему настоящую научную дорогу. В атмосфере неуверенности в собственных силах и неопределенности будущего, так характерных для молодого Крачковского периода студенчества, занятия под руководством столь известного специалиста как Б. А. Тураев, его внимание и поддержка, стали надежной опорой¹. Тураев стал для Крачковского настоящим Учителем. У Игнатия Юлиановича возникает даже мысль вообще специализироваться по абиссиноведению, и лишь формальные затруднения со стороны факультета — отсутствие в Университете соответствующей кафедры — заставили его в рамках своего разряда сосредоточиться на арабистике.

Помещенные в настоящей публикации письма И. Ю. Крачковского к Б. А. Тураеву из личного фонда последнего, хранящегося в архиве Госу-

* Материал подготовлен к печати С. А. Французовым.

К сожалению, молодой исследователь А. В. Шаров, предложивший эту публикацию для «Христианского Востока», уже несколько лет находится вне досягаемости своих бывших коллег, так или иначе связанных с этим изданием, и отыскать его редакция не смогла. Предоставленный им для издания текст писем изобиловал пропусками и перестановками слов, а также их неправильными прочтениями, которые иногда приводили к серьезным фактическим ошибкам. Нелегкий труд по полной сверке публикуемых ниже писем И. Ю. Крачковского с их оригиналами, хранящимися в архиве Государственного Эрмитажа, взял на себя ответственный редактор этого тома.

¹ В сентябре 1903 г. Крачковский пишет сестре: «Единственной поддержкой моих научных взглядов и целей является теперь Тураев» (цит. по: А. А. Долинина, Невольник долга (СПб., 1994) 36).

дарственного Эрмитажа (АГЭ, ф. 10), относится ко времени восточной стажировки, в которой Игнатий Юлианович находился с 22 июня 1908 г. по 2 июля 1910-го. О значении восточной стажировки для становления И. Ю. Крачковского как ученого сказано немало — об этом он пишет сам в книге «Над арабскими рукописями», позднее об этом писала и В. А. Крачковская², и, наконец, невозможно не вспомнить замечательную книгу А. А. Долининой³, где этой поездке посвящена целая глава.

Эта стажировка действительно имела огромное значение — материалы и впечатления, почерпнутые на Востоке, легли в основу множества трудов ученого, его лекционных курсов и семинарских занятий. Оценивая результаты его пребывания на Востоке, А. А. Долинина пишет: «...он возвращался в Петербург полностью сложившимся ученым-филологом широкого диапазона и оригинального мышления, способным к независимым критическим суждениям и проложению новых путей в науке»⁴.

Однако первоначально не все складывалось так блестяще. Необходимо вспомнить, что отъезд И. Ю. Крачковского в Сирию состоялся в не самой благоприятной эмоциональной обстановке, что связано прежде всего с внезапной кончиной в самом начале 1908 г. его второго Учителя и непосредственного руководителя, крупнейшего русского арабиста, В. Р. Розена. Смерть, так поразившая всех знавших В. Р. Розена, тяжело отразилась и на настроении Крачковского. Не улучшили настроения и проявившиеся после прибытия в Бейрут недостатки во владении разговорным арабским языком. Отчаянные письма к В. В. Бартольд и Н. Я. Марру, датированные первыми месяцами пребывания молодого магистранта в Бейруте, наполнены неуверенностью в собственных силах и приступами меланхолии, доходящей до мыслей о необходимости оставить Университет и поставить крест на своей карьере ученого. В письмах к Б. А. Тураеву подобных панических настроений нет. Крачковский держит себя в руках, нельзя даже и предположить того, как трудно ему приходится в эти первые месяцы. Постепенно его настроение приходит в норму, продвигается освоение арабского языка, появляются новые знакомства. Окончательный перелом в настроении происходит, пожалуй, весной 1909 г., когда Крачковский приезжает в Египет, где в это время проходит 2-й Международный конгресс классической археологии, среди участников которого и Б. А. Тураев. Встречи с соотечественниками, посещения заседаний конгресса, совместные прогулки и туристические экскурсии — все это заставляет забыть о меланхолии, и конечно знакомство с В. А. Фармаковской, сыгравшее определяющую роль в его судьбе.

² В. А. Крачковская, И. Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине // *ПС* 1 (63) (1954) 106–124.

³ Долинина, Невольник долга...

⁴ Там же. 111.

После первого посещения Египта заметно меняется и тон писем И. Ю. Крачковского. Он все чаще шутит, видно, что он уже совсем освоился, и дела его идут на лад. Прежние проблемы время от времени все же тревожат его, хотя гораздо реже (это заметно по письмам родным и на факультет). В письмах к Б. А. Тураеву он предпочитает не упоминать о них — он с упоением рассказывает о своей поездке по святым местам, постоянно подшучивает над каирским переписчиком, обещавшим выполнить копию рукописи для Б. А. Тураева и не сдержавшим своего обещания. Последние месяцы он проводит в поисках по местным хранилищам книг и рукописей, знакомится с местными литераторами и учеными, о чем регулярно и сообщает в письмах.

Таким образом, включенные в публикацию документы, которые, на наш взгляд, могут представлять интерес не только для специалистов, но и для всех интересующихся историей отечественной исторической науки, добавляют еще несколько штрихов к портрету И. Ю. Крачковского.

ПИСЬМА И. Ю. КРАЧКОВСКОГО К Б. А. ТУРАЕВУ⁵

г. Бейрут

6 сентября [19]08.

Многоуважаемый Борис Александрович,

На днях отправляю на Ваше имя библиографию для «Византийского Временника»⁶ и очень прошу передать ее по назначению, если сей орган

⁵ Источники:

1. Архив Государственного Эрмитажа (АГЭ) фонд 10 «Тураев Борис Александрович».

2. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (ПФА РАН) фонд 1026 «Крачковский Игнатий Юлианович».

Литература:

1. Долинина, Невольник долга...

2. Крачковская, И. Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине...

3. В. А. Крачковская, Первые шаги в науке магистранта И. Ю. Крачковского // Памяти акад. И. Ю. Крачковского. Сб. ст. (Л., 1958) 3–20.

4. И. Ю. Крачковский, Арабские рукописи городской библиотеки в Александрии и дивāн ‘Омара ал-Маххāра // *ЗВРАО* 22 (1913—1914) 1–30.

5. И. Ю. Крачковский, Восточный факультет университета св. Иосифа в Бейруте (Из отчета о командировке) // *ЖМНП* (Февраль, 1910) 49–87.

6. И. Ю. Крачковский, Над арабскими рукописями (М.—Л., ²1946).

7. И. Ю. Крачковский, Новозаветный апокриф в арабской рукописи 885—886 г. по Р. X. // *ВВ* 14 (1907—1909) 246–275.

8. Б. А. Тураев, Египетские церковные впечатления (СПб., 1910).

⁶ Сотрудничество И. Ю. Крачковского с «Византийским Временником» ведет свой отсчет еще с 1906 г., когда сначала Б. А. Тураев, а затем и В. Р. Розен

продолжает существовать, а не превратился в имя без соответствующего понятия, как выражаются арабы. С корректурами тоже буду просить побеспокоиться Вас или Н. Я. Марра, так как пересылка их при дальности расстояния едва ли удобна. Буду очень благодарен за сообщение, к какому сроку желатель[но]⁷ подготовить следующий обзор, и стоит ли его писать.

Лето я провел в одном селе на Ливане⁸, спасаясь от бейрутских жаров, и только вчера прибыл в столицу Сирии, где пробуду весь зимний семестр (Адрес: Beyrouth (Syrie) — Professeur Ant. Salhani⁹ (Université St. Joseph) pour I. K.). Прожив два месяца в монастыре, имел возможность близко присмотреться к православному и инославному духовенству. Одна грусть берет, как сравнишь одно с другим. В то время, как иезуиты сумели создать в Сирии целую сеть школ вплоть до университета, обставленного не хуже европейских, а благодаря типографиям и прессе сконцентрировать вокруг себя почти всю умственную жизнь — в православных монастырях нет даже начальных школ! Монахи за небольшими исключениями народ не только невежественный, но зловредно ленивый, живущий только надеждами на подачки России. В значительной мере это дело рук греческого духовенства, которое, захватив в свои руки высшую церковную иерархию, старалось поддерживать невежество низшего — арабского [подчеркнуто И. К.] духовенства¹⁰. Теперь, чтобы не сглазить, замечаются некоторые

предлагают ему взять на себя составление периодической полугодовой библиографии по арабо-христианской литературе.

⁷ В конце страницы (л. 1) поставлен знак переноса: «желатель-», а следующая страница (л. 1об.) начинается сразу со слова «подготовить». — *С. Французов*.

⁸ Местом своей дислокации И. Ю. Крачковский выбирает Шувейр, местечко в горном Ливане, где до него побывали В. Ф. Гиргас и А. Е. Крымский. По оценке самого Крачковского «Шувейр не на шутку может считаться очагом современной литературы» (Долинина, Невольник долга... 76), здесь у него завязываются контакты с местной интеллигенцией, литераторами, журналистами учеными, учителями близлежащих школ. Поселяется он, однако, не в самом Шувейре, а в близлежащем монастыре св. Ильи, о котором в письме он упоминает ниже. Из монастыря он совершает пешие прогулки в окрестные селения и в горы в компании с местными жителями, в общении с которыми совершенствует свое владение разговорным арабским языком.

⁹ Антун Салиханий — профессор Бейрутского университета св. Иосифа, специалист по текстуальной критике, большой знаток классической арабской литературы. С ним состоял в переписке еще В. Р. Розен, именно он и составил протекцию И. Ю. Крачковскому.

¹⁰ Схожие настроения и в дневниковых записях: «Монахи моего монастыря — народ не столько антипатичный, сколько безразличный и какой-то серый. Все в значительной степени невежественны, это бы еще полгоря, но гораздо хуже то, что все непробудно ленивы. Все пошли в монастырь по самым прозаическим

благоприятные признаки с переходом Антиохийской патриархии к арабам в лице покойного патриарха Мелетия и нынешнего Григория, человека, по-видимому, очень энергичного. Национально-религиозное самосознание начинает несколько пробуждаться: в Дамаске образовался кружок молодого духовенства, создавшего общество Иоанна Дамаскина, которое развило усиленную издательскую деятельность и имеет довольно много школ. В настоящее время оно занято оборудованием собственной типографии и с нового года рассчитывает основать собственный журнал. Что из этого выйдет, сказать довольно трудно, но слава Богу, что замечаются хотя¹¹ проблески культурной деятельности. Из инославного духовенства по-прежнему сильны на Ливане марониты, хотя их политическое значение начинает совсем падать благодаря деятельности арабских масонов¹² (имеются и такие!), ведущих войну против вмешательства иноверцев и иностранцев в дела внутренней политики.

К иезуитскому университету я еще не имел возможности присмотреться ближе, так как по пути из России пробыл в Бейруте всего пять дней; кроме того, большая часть профессоров была в разъезде: декан факультета Шейхо¹³ на конгрессе ориенталистов, другие тоже в Западной Европе. По слухам Chaïne¹⁴ и Mallon¹⁵ переведены начальством куда-то в Европу, и поэтому мне, верно, не удастся, к сожалению, с ними познакомиться.

Климат пока что я переношу хорошо, хотя пища здесь довольно своеобразная; вообще же условия жизни здесь европейские и даже чересчур европейские, как и в других портовых городах.

побуждениям. Исключение по своей занятости и энергии представляет игумен Вениамин, но и у того все основано на карьеризме и мечтах о митрополии... На Россию все они смотрят как на дойную корову, и сами неспособны создать простой школы грамотности» (цит. по Долинина, Невольник долга... 75).

¹¹ Так в оригинале. — С. Ф.

¹² По оценке А. Е. Крымского, «восточные масонские ложи... тайно сеяли мысль о необходимости реформ (и даже революции) в заскоружлых мусульманских государствах, таких, как султанская Турция и шахская Персия» (А. И. Крымский, История новой арабской литературы. XIX — начало XX века / Отв. ред. А. Б. Халидов (М., 1971) 565). Как видно из этого письма И. Ю. Крачковского, в начале XX в. в Сирии они стали оплотом арабского национализма. — С. Ф.

¹³ Луис Шейхо (Лувйис Шайхō/Шайху-ху) — декан восточного факультета Бейрутского университета св. Иосифа, редактор научного журнала «ал-Машриқ», один из крупнейших арабских филологов начала XX века, специализировался главным образом на издании памятников классической арабской литературы.

¹⁴ Так в оригинале. Chaïne, Marius (1873—1960), — французский эфиопист и коптолог, иезуит, оставивший орден после I мировой войны (см. о нем: E. Fiquet, Chaïne, M. // Encyclopaedia Aethiopica, I (Wiesbaden, 2003) 709). — С. Ф.

¹⁵ Mallon, Alexis (1875—1934), — коптолог, иезуит. — С. Ф.

Прося передать мое глубокое почтение Елене Филимоновне и всячески извиняясь за беспокойство,
остаюсь преданным Вам
И. Крачковский.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 1–3об.

6 ноября [19]08.

Бейрут.

Очень Вам благодарен,

дорогой Борис Александрович, за письмо и за хлопоты. Боюсь, что и впредь придется Вас частенько беспокоить своими просьбами, в доказательство чего и начинаю с них. Гонорар мой не откажитесь, взявши у Регеля, передать В. Жуковскому¹⁶: он очень любезно исполняет обязанности моего казначея, и о дальнейшем употреблении этой суммы я ему напишу. Список лиц для раздачи оттисков прилагаю; если кого-нибудь пропустил или найдутся интересующиеся сверх упомянутых, не откажитесь прибавить по своему усмотрению. Прочие поручите выслать Регелю по моему адресу: Beyrouth (Syrie), Poste russe — мне. За все это заранее шлю свою благодарность.

Занятия мои идут помаленьку. Копто-эфиопские ожидания не оправдались, так как и Mallon, и Chaîne оказались переведенными в Европу. Библиотеки по эфиопской части составлены очень хорошо, но рукописей не имеется.

Во время скитаний по Ливану присматривался к рукописям арабских евангелий; набрались кое-какие добавления к статье Guidi, *Le traduzioni degli Evangelii...* (писанной, правда, 20 лет тому назад!)¹⁷. Лышу себя надеждой разыскать полную рукопись версии IX века, восходящей к греческому подлиннику. (В Ватикане имеются только отрывки.) Тогда можно будет подумать о критическом издании этой древнейшей арабской версии. (Издание Lagarde'a дает позднейшую — александрийскую XIII века, восходящую к Ибн-‘Ассāлю). На следы ее мне, по-видимому, удалось напасть. Нашел рукопись чудес арх. Михаила, писанную в Мардине; версия сокращенная, как по изложению, так и по количеству рассказов (4 вместо 14 в моей). Это лишний раз убеждает меня, что списанная мной готская рукопись самая полная и что ее можно издать без особого риска

¹⁶ В. А. Жуковский — профессор Санкт-Петербургского университета, иранист, ученик В. Р. Розена. Будучи студентом, И. Ю. Крачковский слушал курс его лекций, был дружен с его сыном Сергеем, с которым учился на одном курсе, часто бывал дома у «генералов», как он называл В. А. Жуковского и его супругу.

¹⁷ I. GUIDI, *Le traduzioni degli Evangelii in arabo et in etiopico* // *Atti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche et filologiche*, ser. IV, vol. 4 (1888) 5–76. — С. Ф.

найти что-либо новое¹⁸. Не захотите ли Вы по моем возвращении взяться за эфиопскую версию? Обе они, думается мне, дали бы нечто цельное. Можно присоединить арабского Такла-Хайманота и т. д.

Вообще «море великое и пространное» и я только об одном мечтаю, чтобы по возвращении была возможность хоть сколько-нибудь спокойно заниматься и чтобы не очень отвлекали посторонние дела.

Еще раз шлю благодарность и прошу не забывать
преданного Вам И. Крачков[ского]
Beyrouth, Poste russe.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 4–5об.

11 июня 1909 г.

г. Бейрут.

Дорогой Борис Александрович,
на днях покидаю Бейрут, направляясь в свои летние скитания по Северному Ливану, и на прощание не могу Вас не побеспокоить некоторыми просьбами.

Вместе с письмом я отправляю на Ваше имя статью о здешнем восточном факультете; очень был благодарен, если бы ее удалось пристроить в «Журнал М. Н. Пр.»¹⁹. Помнится в отделе «Современной летописи» там помещались аналогичные вещи о западных учреждениях. Теперь Вы, конечно, вне Петербурга, и письмо мое будет ждать Вашего возвращения, но это дело не к спеху — может быть отложено и до осени.

Вторая просьба сложнее: ухитритесь как-нибудь выдобыть у Регеля или через Регеля хоть по одному оттиску моего «апокрифа»²⁰ и библиогра-

¹⁸ Речь идет об арабской версии легенды об архангеле Михаиле, содержащейся в одной из рукописей Готского собрания. В 1907 г. рукопись эта, большая часть которой содержала коптские песнопения, была выписана в Петербург О. Э. фон Леммом, известным египтологом и коптоведом, хранителем Азиатского музея АН, учителем Б. А. Тураева. Легенда об архангеле Михаиле была одной из тем, интересовавших Лемма на протяжении всей его жизни. Об арабской части рукописи он и сообщил И. Ю. Крачковскому. Рукопись, оказавшаяся уникальной, нашла свое отражение в нескольких статьях Игнатия Юлиановича.

¹⁹ Статья И. Ю. Крачковского «Восточный факультет университета св. Иосифа в Бейруте» была опубликована в «Журнале Министерства народного просвещения» в 1910 г. (см. выше прим. 5). Задуманная как часть отчета о командировке (одной из задач, поставленных факультетом в данных магистранту Крачковскому при отбытии в Сирию инструкциях, было ознакомление с системой преподавания в Университете св. Иосифа), статья по сути превратилась в подробный очерк организации и учебной работы факультета, дополненный к тому же подробными характеристиками научной деятельности его профессоров.

²⁰ Речь идет о публикации фрагмента арабской рукописи IX в., содержащей апокриф о беседе Сатаны со Смертью. На эту рукопись внимание Крачковского

фии, а затем переслать их мне. Без этих вещей, особенно без последней, я ведь абсолютно лишен возможности составлять следующий библиографический отчет: нужно же мне знать, о чем я уже писал, что упоминал, тут ведь никакой памяти не хватит. Сообщите заодно о сроке, к которому Вы думаете представлять свою библиографию.

За все это буду, конечно, сугубо благодарен; постараюсь отплатить в следующее путешествие по Египту более удачными переговорами с «ослиными отцами».

После своих скитаний, (я ведь попал и в Дамаск все в той же компании²¹) истекших полтора месяца я провел в Бейруте за писанием частью прилагаемой статьи, частью некоторых других вещей.

Все Ваши «эти ушебтии»²², надеюсь, прибыли благополучно и теперь занимают соответствующее их сану место в кабинете. Думаю, что летом в стране, где нет ни ослиятников, ни «гемалим»²³, Вы несколько отдохнете от всех перипетий своего путешествия; я же, должен сознаться, эгоистично сожалею, что в предстоящем году нет по близости никакого съезда, где бы можно было повидать близких людей.

Адрес мой остается прежним (Beyrouth — Syrie, poste russe); на время отсутствия будут пересылать.

Низкий поклон Елене Филимоновне и еще извинение за беспокойство.
Преданный Вам И. Крачковский.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 6–7об.

1 ноября [19]09.

г. Бейрут.

На днях получил, дорогой Борис Александрович, оттиски из «Византийского Временника», отправленные, судя по почерку, Вами, за что и шлю свою усиленную благодарность. Эта посылка напомнила мне о двух

обратил хранитель рукописного отдела Публичной библиотеки И. А. Бычков. Помещенная в «Византийском Временнике» публикация (Крачковский, Новозаветный апокриф в арабской рукописи...), содержала перевод, историко-литературное введение и филологический анализ памятника.

²¹ Вероятно это известный археолог Б. В. Фармаковский, жена его брата В. А. Фармаковская и ее сестра Е. А. Мякотина. С ними Игнатий Юлианович познакомился в Египте во время Международного конгресса классической археологии.

²² Так в оригинале. Сейчас в отечественной египтологии эти заупокойные статуетки принято называть *ушебти*. — С. Ф.

²³ Т. е. «верблюдов» (евр. גמלים), хотя, судя по контексту, лучше бы здесь подошло однокоренное имя деятеля גמלִים (*гаммәлим*) «верблюжатники». — С. Ф.

вещах: о существовании «Византийского Временника» и о библиографии для него, за которую я не принимался еще, да при всем своем долготерпении и не собираюсь на этот раз приниматься. Судите сами: прошлый обзор мной был представлен к сентябрю 1908 года, каковой месяц Регель назначал последним сроком. Несмотря на это на оттиске пометка о печати только от мая 1909 года, и, наконец, я сам, а вероятно и публика, получаю статью в октябре. Ведь при таких условиях совершенно теряется самое значение библиографии, а в Западной Европе ее легко могут счесть за пережевывание их отчетов, что при полной невинности сотрудников представляется для последних совсем нежелательным. Впрочем, обо всем этом неоднократно и бесплодно толковалось на заседаниях в «Музее древностей». Чтобы не делать демонстраций, которых я вообще не любитель при каких бы то ни было условиях, не откажитесь сообщить Регелю, что я в текущем году много разъезжаю и поэтому не могу составить библиографии. По возвращении же в Петербург будем, как говорится, «иметь по сему вопросу суждение».

Давно не имею от Вас вестей и рад был бы получить сообщение о делах университета в текущем году. Сам я около полутора месяцев сижу уже в зимней резиденции — Бейруте, а лето провел в скитаниях по Северному Ливану и в тщетных поисках в библиотеках многочисленных монастырей. Ничего путного там не попадалось, если не считать некоторых новых произведений известного диакона Павла Алеппского — автора путешествия Макария по России. Обратил на них внимание дамаского патриарха, чтобы он имел их в виду при своих жертвованиях в Россию. Авось они еще попадут и к нам²⁴.

В настоящее время копаюсь главным образом над поэзией, да подумываю, пока платонически, о будущих курсах. Благих намерений масса, но что из них выйдет — вопрос.

В Бейруте в настоящее время поездом два жида-семитолога: из Нью-Йорка Gottheil²⁵, назначенный директором американской школы археоло-

²⁴ Пожеланиям И. Ю. Крачковского чудесным образом суждено было сбыться, когда приглашенный на празднование 300-летия дома Романовых патриарх Григорий IV ал-Хаддād привез в дар более сорока манускриптов, переданных в библиотеку Зимнего дворца. О своей работе над этими рукописями Крачковский рассказывает в главе «Рукописи двух патриархов» в книге «Над арабскими рукописями».

²⁵ Gottheil, Richard James Horatio (1862—1936) — выдающийся американский востоковед, с 1886 г. до своей кончины преподавал семитские языки в Университете Колумбия (см. о нем: *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 7 (Jerusalem, 1982) Col. 821–822). — С. Ф.

гии в Иерусалиме, и Lidzbarsky²⁶, который тщетно пытался проникнуть в Пальмиру и теперь с горя едет в Иерусалим и Египет²⁷. Последний очень просил кланяться Коковцову.

Есть ли какое-нибудь движение воды с моей статьей в ЖМНП?

Еще раз благодаря за все хлопоты, шлю свои пожелания всякого благополучия и прошу не забывать преданного Вам И. Крачковск[ого]

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 8–9об.

5 декабря 1909 г.

г. Бейрут.

Дорогой Борис Александрович,

Карантин, которым неожиданно окружили Бейрут по случаю появившейся в нем чумы, сослужил хорошую службу тем, что заставил меня задержаться на несколько дней и позволил получить Ваше письмо (и одновременно открытку). В Египет я все же собираюсь с первым пароходом, который возьмет отсюда пассажиров, может быть, завтра. Предстоит печальная перспектива потерять еще дня 3 в Порт-Саиде из-за того же карантина.

Ваши несложные поручения я, конечно, с удовольствием исполню: приятно лишний раз соприкоснуться с остатками коптской науки. Переписчика самолично изловлю и повешу: я, признаться, думал, что рукописи давно уже у Вас.

Где остановлюсь, еще не знаю, а поэтому пишите в Каир, русское консульство; я туда буду наведываться. Всеми силами постараюсь избежать *Juden pension*: больно уж там жидовато. (Все могу перенести, но маца на столе — *to już za nadto*²⁸). Боюсь только, что за соответствующую цену при зимнем наплыве ничего не найдешь. Пробуду в Каире с месяц, может и дольше, если позволят финансы.

²⁶ Lidzbarski, Mark (Abraham Mordecai) (1868—1928) — уроженец г. Плоцка в Царстве Польском, окончил Берлинский университет, во время учебы в котором обратился в протестантство; с 1907 г. преподавал восточные языки в университете Грейсвальда, а с 1917 г. — в Гёттингенском университете (см. о нем: *Encyclopaedia Judaica*, 11, col. 214). — *С. Ф.*

²⁷ О них же Крачковский вспоминает и в книге «Над арабскими рукописями»: «Точно метеоры... мелькали иногда заезжие ориенталисты с Запада — чудакватый эпиграфист Марк Лидзбарский, направлявшийся в Пальмиру изучать надписи — он побоялся езды верхом и вернулся обратно из Бейрута в Европу; насквозь американизированный, склонный немного к рекламе семитолог Готтхейль...» (Крачковский, *Над арабскими рукописями...* 17).

²⁸ «Это уже слишком» (польск.). — *Примеч. И. Н. Воевуцкого.*

Теперь по Сирии бродит казанский арабист Жузе²⁹, статьи которого в «Сообщениях Пал. Общ.»³⁰ на месте Дмитриевского я вымарал бы целиком не без пользы для науки. Собирается он писать докторскую диссертацию по истории Иерусалимского Патриархата до крестовых походов, но, кажется, «вскую шаташеся»...

Письмо мое Вы, верно, получите к праздникам, а поэтому шлю свои горячие поздравления с пожеланиями всяких благ, доступных в сем мире. Жалею, что этой весной не увижу Вас, но надеюсь осенью застать уже в Питере, на «месте постоянного жительства». Елене Филимоновне шлю низкий поклон и такие же пожелания всего лучшего.

Преданный Вам
И. Крачковский

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 10–11.

14 декабря [19]09.

г. Каир.

Вот я и в ослиной стране, дорогой Борис Александрович, куда пришлось запоздать благодаря всяким карантинам.

Был вчера у Лябиба³¹ и переписчика. Первый клянется всеми святыми дослать «псалмодию», второй рукописи, как и следовало ожидать, еще не кончил: и он сам был болен, и жена его больна, и наверно все врёт. Уверяет, что осталось не больше десяти страниц, которые обещает кончить через полторы недели, но боюсь, что и тут наврет. Если он затынет, то, к сожалению, не успею, согласно своему обещанию, сличить, так как дольше Крещения едва ли мои финансы выдержат египетские цены. Было бы очень хорошо, если бы до отбытия отсюда Вы не отказались сообщить, плачено ли что-нибудь переписчику, и если нет, то сколько ему дать. Тут они оба с Лябибом что-то путают, и я не полагаюсь на восточных собратий.

Сию по соседству с «Континенталем» в пансионе, мало чем уступающем «жидовскому», но с громким названием Marwill-House. Публика, как всегда, сборная, но жидов, слава Богу, нет.

Если успеете написать сюда, адресуйте Consulat Impérial de Russie.

²⁹ П. К. Жузе (Бандалл ал-Джаузй; 1871—1942) — преподаватель Казанского университета, палестинец по происхождению.

³⁰ Палестинского общества. — С. Ф.

³¹ Лябйб-бей Клавдий — профессор Коптского университета в Каире. Знаток коптского и древнеегипетского языков. Издатель коптских богослужебных книг и выходившего на арабском языке научного журнала «Шамс». Автор исследований в области коптской и египетской лексикологии, литературы и фольклора. Среди книг, печатавшихся в его типографии во время пребывания Тураева и Крачковского в Каире, были псалмодия годовая и месяца хояка; см.: Б. А. Тураев, Египетские церковные впечатления...

Шлю свои поздравления и лучшие пожелания к Новому Году
Ваш И. Крачковский

АГЭ, ф. 10, оп. 1. ед. хр. 206, л. 12–12об.

13 января 1910 г.
г. Александрия.

Дорогой Борис Александрович,

Такая неудача постигла меня во всех, кажется, Ваших поручениях, что даже совестно писать. Только Ваша доброта позволяет надеяться, что Вы не очень меня осудите. Прежде всего, восточные христиане оказались первостатейными жуликами, и, воля Ваша, если на возрождение ислама можно возлагать некоторые надежды, то в восточных христианах я окончательно разочаровался. Достаточно сказать, что рукопись так и оказалась неконченной; печальнее всего то, что я не знаю, несмотря на все старания, до каких пор она доведена, так как никак не мог ее увидеть: переписчик то оставлял ее где-то в Шубре³², то, обещая мне принести сам, должен был неожиданно ехать на какую-то панихиду и т. д. Обещают в самом непродолжительном времени окончить переписку и выслать, хотя и здесь я не верю и решительно отчаиваюсь, что с ними делать: не привлечешь же к суду. Лябиб псалмодии тоже не дал, несмотря на все ухищрения; говорит, что скоро дойдет до какого-то отдела и тогда все будет выслано. Денег я переписчику, конечно, не дал ни гроша, хотя каждый раз должен был выслушивать разговоры о том, что работа очень трудная и что он много потратил на конку. Ведь этикие нахалы!

В «Хроносе» (который, кстати сказать, переехал в другое место) был дважды, но не застал Костантинидиса и принужден был оставить письмо.

Игнац Якоб перешел в «Континенталь» и, как нарочно, с какими³³ русскими туристами находился в Верхнем Египте все время моего пребывания в Каире. И ему мог оставить только письмо.

Больше всего мучит совесть, конечно, за то, что, пообещав сличить рукопись, я не сдержал своего слова и таким образом тоже оказался на-

³² Шубра — город-спутник Каира, расположенный на правом берегу Нила (30° 6' 35'' с.ш., 31° 15' 0'' в.д.); в настоящее время относится к мухāфазе ал-Қалйūбийя, но при этом входит в состав Большого Каира. Полное название — Шубрā-л-Хайма (в арабском существует два его написания: более распространенное *شبرا الخيمة* и *شبري الخيمة*), в отечественной традиции обычно транслитерируется как Шубра-эль-Хейма. В качестве индустриального пригорода Каира стал развиваться с 1820-х гг. благодаря реформам паши Мухаммада 'Али (1805—1849). См. подробнее: Города Арабского Востока. Энциклопедический справочник / Сост. П. В. Густерин (М., 2007) 254. — С. Ф.

³³ Так в оригинале. Конечно, следует читать: какими-то. — С. Ф.

дувателем. Хотя некоторым оправданием может послужить разве то, что все это произошло против моей воли и даже несмотря на мои старания.

Решительно не помню, что я сказал в конце статьи своей в Ж.М.Н.Пр.; весьма вероятно, что какую-нибудь ерунду: это со мной случается так же часто, как и в разговоре. Во всяком случае крайне жаль, что Вы ее не выкинули, раз считали это желательным. Вы знаете, как я ценю всегда Ваше мнение; знаете и то, что после барона Розена за моими словами некому следить. В этом отношении я, несмотря на обилие «друзей» и официальных патронов, совершенно одинок, и только Вам по отношению к моим писаниям и поступкам могу всегда предоставить *carte blanche*.

Сию в Александрии с понедельника и в чаянии парохода сортирую арабские рукописи здешней муниципальной библиотеки. О существовании их никто из ориенталистов не знал³⁴. Убытка, оказывается, нет — сплошная дрянь³⁵.

Еще раз прошу прощения за все аварии. Будет время — пишите на Бейрут (*postes russes*).

Преданный Вам И. Крачков[ский]

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 13–14об.

4 марта 1910 г.

г. Бейрут.

Большое спасибо, дорогой Борис Александрович, за полученное вчера письмо и еще большее за все хлопоты с моими оттисками. Я, признаться, не предполагал, что окажется желательным и возможным придать этой статье более широкое распространение: я ведь нарочно суживал свою задачу, подходя к вопросу только с точки зрения сухого специалиста-семиолога. Если бы я мог надеяться на более широкий круг читателей, быть может, я и писал бы значительно иначе... Во всяком случае с большим удовольствием предоставляю Вашему усмотрению нужное число оттисков и буду очень благодарен, если возьмете на себя труд раздать (или послать) тем, кого это может интересовать: у меня ведь за исключением «ориентальной» среды никаких знакомств нет. Список лиц не посылаю,

³⁴ Перед «знал» зачеркнуто слово, прочесть которое не удалось. — С. Ф.

³⁵ Вероятно, письмо написано еще до обнаружения так заинтересовавшей И. Ю. Крачковского рукописи дивана доисламского поэта Салāмы ибн Джандала, соченной им уникальной, но разочаровавшей его впоследствии, так как оказалось, что в это же время Л. Шейхо готовил к изданию диван этого же поэта, но по другой рукописи. Кроме того, в Александрийской библиотеке им была обнаружена еще одна, действительно уникальная, рукопись — диван поэта Омара ал-Маххāра, отрывки из которой опубликованы им в статье «Арабские рукописи городской библиотеки в Александрии и дивāн ‘Омара ал-Маххāра» (Крачковский, Избранные сочинения... Т. 2. 156–158).

так как не хочу Вас затруднять еще и этим поручением: кто попадется на глаза и кого может это интересовать — тем и дайте. Сюда мне хватит десятка полтора—два.

От жалких представителей славных наций и я (увы!)³⁶ не имею никаких сведений. На днях напишу Лябибу запрос. Я уверен, что Лама³⁷ будет теперь ссылаться на то, что я ему не дал денег; но не мог же я давать ему вновь деньги, не имея ни малейшего представления о ходе работы и не увидев ее, несмотря на все старания. Спрашивать библиотечных чиновников об аккуратности посещений Ламы было излишне, так как за мое месячное пребывание он, не подозревая, что я сижу в библиотеке каждый день, явился туда единственный раз за два дня до моего отъезда. Достойный жалости народ!

В Иерусалим я собираюсь около Благовещения, оттуда в Галилею и сухим путем в Дамаск. Дмитриевский³⁸ теперь в Северной Сирии и на прошлой неделе был в Бейруте; я с ним виделся и даже говорил о школах, но, к сожалению, убедился, что мы толкуем на разных языках. Он совсем ослеплен торжественным приемом, который ему делают митрополиты, всякими завтраками, речами (арабы на это мастера!) и поэтому думает, что все обстоит благополучно. Я же за два года имел возможность приглядеться к будничной работе школ; не будучи официальным ревизором и имея массу приятелей среди учителей, я видел такие стороны, которые всегда будут скрыты от канцелярии. Кроме того, он совсем не знает других школ, и поэтому вся его система висит в воздухе и не считается с условиями жизни. Месяца четыре тому назад по просьбе дамаского консула кн. Шаховского я написал большую записку о школах, которую он представил посланнику³⁹, Теперь вижу, что быть ей под сукном, т. е. мнение главного

³⁶ В оригинале — с восклицательным знаком, без скобок, что никак не соответствует современной пунктуации. — С. Ф.

³⁷ Речь идет об уже упоминавшемся выше переписчике. Однако мужского имени Лама в арабском нет, есть только женский антропоним Ламā (لَمَى), который мог бы оказаться фамилией. Впрочем, куда более вероятным представляется допущение, согласно которому И. Ю. Крачковский наградил переписчика за его безответственность прозвищем لَمَه (диалектальное «А чё?»). Стоит отметить, что в конце XX в. в египетских радиопостановках встречается персонаж Абу Лама — склонный к фантазиям лжец. — С. Ф.

³⁸ И. И. Дмитриевский — статский советник, чиновник Министерства народного просвещения, секретарь Палестинского общества.

³⁹ Черновик записки хранится в ПФА РАН. Общий тон ее — критический. Крачковский прямо указывает, что «школьная деятельность Палестинского общества переживает в настоящее время острый кризис» (Долинина, Невольник долга... 92), число учащихся заметно сокращается, причем в основе этого отнюдь не политические причины, а очевидные просчеты в общей постановке дела. Крач-

заправили Палестинского Общества совсем иного порядка. Дай Бог, чтобы я ошибался, потому что в противном случае вся школьная деятельность кончится неминуемым крахом, и это великое дело будет иметь такой же плачевный результат, как и большинство хороших русских дел... Все это, конечно, мое личное мнение.

Прочитал начало Вашей статьи в «Сообщениях»; жду продолжения, которое по моей догадке будет посвящено коптам.

Приятные вести сообщили Вы на счет русской археологии, для которой истекающий год был таким удачным; не знаю, почему Бартольд пишет все письма в таком тоне, как будто бы над всей русской наукой надо поставить крест. Еще с большим удовольствием прочитал я про сошедшийся без дефицита бюджет и, взглянув на ренту, не поверил своим глазам — стоит 90, а ведь когда я уезжал из России, было 76. Грибоедов, правда, пугает неурожаем, но не распространится же он, даст Бог, на всю Россию. Хотелось бы думать, что за экономическим упорядочением настанет и духовное отрезвление.

Грустно слышать о недомогании Елены Филимоновны; несомненно, что Кавказ принесет здесь пользу.

ковский говорит о необходимости изменения подходов к организации школьного дела, и в этом смысле, по его мнению, Палестинское общество должно исходить прежде всего из реальных потребностей самих сирийцев, «а не основываться на теоретических построениях, выработанных около четверти века назад» (Там же. 93) Опираясь на свое знание предмета, он предлагает следующие меры: отмена обязательного преподавания русского языка, как не имеющего практического применения в Сирии; вместо этого усиление преподавания родного языка, и введение обязательного преподавания английского или французского языков, как наиболее востребованных. При этом Крачковский считает, что никакого урона для «престижа России» от этого не может быть, и что школы «с обязательным русским языком, но без учеников, будут гораздо больше вредить нашему престижу, чем школы с учениками, хотя и без обязательного русского языка». Высказывается им и пожелание сделать обучение в школах платным, что, по его мнению, позволит стабилизировать состав учащихся. Однако при этом безусловно должны освободиться от оплаты беднейшие ученики и обязательно должно быть сохранено бесплатное обучение в учительских семинариях. Инициатору составления записки дамасскому консулу кн. Шаховскому она понравилась, и на заседании специальной комиссии, инспектировавшей школы, наиболее консервативных ее членов, как записывает в дневнике сам Крачковский «здорово удалось переупрямить, и моя записка прошла почти целиком» (цит. по: Долинина, Невольник долга... 94).

Хотя пессимистические прогнозы Крачковского не оправдались, и его Записка «под сукно» не легла, реальной пользы она все же не принесла, так как начавшаяся вскоре Первая мировая война помешала введению новых программ по всем предметам (в том числе и по английскому и французскому языкам, вновь вводимым в курс обучения и в семинариях и в школах), а также и другим намеченным преобразованиям.

Посылая свои пожелания здоровья, еще раз благодарю за память и хлопоты. Не забывайте и впредь

преданного Вам И. Крачковского.

P. S. Адрес обычный: на Бейрут.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 15–17об.

6 апреля 1910 г.

г. Иерусалим.

Большое спасибо, дорогой Борис Александрович, за весточку от 20 марта и поздравления к празднику. Я уже извещал Вас открыткой о пребывании здесь и тогда же посылал свой привет к Пасхе. Теперь возобновляю его с присоединениями пожеланий всего лучшего, пуще же всего здоровья, как Вам, так и Елене Филимоновне.

Напрасно Вы придаете такое значение появлению третьего⁴⁰ имени у моего отца, благодаря корректору ЖМНПр.: для того, кто меня не знает, это совершенно безразлично, а тот, кто знает, надеюсь, не примет меня за другое лицо. Меж нами будь сказано, Бартольду не следовало бы кивать на чужой огород: благодаря его собственному редакторскому недосмотру оказалось, что список трудов барона В. Р.⁴¹ был дополнен последним после его смерти! Я, конечно, об этом ему не говорил, так как все сие только курьез, не имеющий никакого значения, как и мое отчество.

В другом отношении Вы, действительно, вовлекли меня в невыгодную сделку, сказав, что кому-нибудь может быть интересно или поучительно почитать статьи о бейрутском факультете. Теперь мне пришла идея написать нечто аналогичное о научных учреждениях Иерусалима. Если за Бейрутский университет может быть стыдно нашим архиереям, то за палестиноведение и библейскую археологию у них лежит прямой грех на душе. Не говоря о трех археологических институтах (доминикан, немцев и американцев) здесь оказался целый ряд музеев, некоторые из коих очень интересны (в Notre Dame de France, в монастыре St. Anne, в немецком институте и т. д.). К сожалению, чтобы ознакомиться детально хотя с главнейшими из них, надо гораздо больше времени; хотя я и отложил свой отъезд до второго дня Пасхи, но все же боюсь, что не удастся собрать материалы в том же размере, как бы этого хотелось. Занимаюсь немного по библиотекам; на днях кончил патриаршую, арабская часть в которой оказалась представленной довольно скудно, так как, очевидно,

⁴⁰ Так в оригинале. У отца И. Ю. Крачковского было домашнее прозвище «старец Симеон» (Долинина, Невольник долга... 14). Таким образом, перепутав отчество Игнатия Юлиановича, корректор дал его отцу еще одно, уже третье, имя. — С. Ф.

⁴¹ Виктора Розена. — С. Ф.

была раскрадена еще до поступления сюда. Думаю завтра проехать к св. Савве, хотя и там едва ли что найдется: уверяют, будто все рукописи переведены в патриархию. Был в Иерихоне, на Иордане, у Мертвого моря, в Вифлееме, Бет-Жале⁴²; все это для арабистики дает очень мало, но с общечеловеческой точки очень интересно.

Еще раз шлю свой привет и поздравление и прошу не забывать преданного Вам
И. Крачковск[ого]

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 18–19об.

14 мая 1910 г.

г. Бейрут

Большое спасибо, дорогой Борис Александрович, за брошюру и письмо, которые я получил позавчера, по возвращении из «страны обетованной».

Вижу, что много у Вас происходит интересного вплоть до диссертаций с драконами, и опять-таки сожалею о своем отсутствии. Должен сознаться, что не только книги Растенка не знаю, но и не подозревал о существовании такого приват-доцента; между тем думаю, что там нашлось бы нечто интересное и для меня. Ведь когда-то я немного копался над мусульманскими версиями легенды о св. Георгии⁴³ и даже собирался писать о них заметку (как и большинство начинаний оставшуюся *in spe*). Вернемся, посмотрим, что у него по сей части. Еще более жаль, что не удалось быть на болотовском заседании: надеюсь, что речи будут отпечатаны⁴⁴.

⁴² Таково диалектальное произношение топонима Байт Джәлә, в русской традиции известного также как Бет-Джала. Это арабское христианское селение расположено в 2 км к северо-западу от Вифлеема. В то время там действовала русская школа для арабских девочек (И. П. Ювачев, Паломничество в Палестину к Гробу Господню (СПб., 1904) 248). — С. Ф.

⁴³ Арабские версии легенды о св. Георгии стали темой доклада, прочитанного И. Ю. Крачковским в заседании Восточного отделения Русского археологического общества весной 1908 г.

⁴⁴ По поводу состоявшегося 5 апреля 1910 г. заседания посвященного памяти известного историка церкви, профессора Санкт-Петербургской Духовной академии, члена-корреспондента РАН В. В. Болотова, Тураев пишет Крачковскому: «...в Духовной академии было публичное заседание, посвященное памяти Болотова. И я тоже читал перед архиереями, указывал на значение покойного, как на будившего нас от спячки по отношению к Востоку, завоеванному иезуитами, и говорил, что за десять лет, прошедших после его смерти, положение еще больше ухудшилось. Захватил несколько экземпляров Вашей статьи и просил раздать...» (ПФА РАН, ф. 1026, оп. 3, ед. хр. 897, л. 31).

Я только на днях вернулся из сорокадневного скитания по Палестине, Самарии и Галилее с очень малой пользой для арабистики и с очень большой лично для себя. На Пасху я был все время в Иерусалиме и мог наблюдать единственное в мире по своему характеру оживление. Побывал во всех более достопримечательных пунктах от Хеврона на юге до Тивериадского озера на севере, из Иерусалима в Назарет прошел сухим путем. Последний произвел на меня, пожалуй, самое сильное впечатление, как своей мягкой и богатой природой, с которой не может сравниться Палестина, так и общим характером, не настолько еще опошленным греческим торгашеством. Очень хорош Фавор, но Тивериада мрачна.

В Иерусалиме и палестинских монастырях (были у св. Саввы) разыскивал, но тщетно арабско-христианских рукописей⁴⁵ IX—XI века; теперь окончательно убедился, что их нет ни в Сирии, ни в Египте, ни в Палестине. Единственным местом, на которое можно возлагать надежды, если не предполагать их окончательного исчезновения, является, таким образом, лишь Синай. Когда-нибудь, Бог даст, и до него доберемся. Довольно усердно ходил в Иерусалиме по библейским музеям и с грустью думал, что за это наших архиереев следовало бы взбучить как следует. Если вообще в востоковедении отсталость несколько прощительна, то в библейской археологии — прямо позор. Между тем, здесь самый паршивенький орден имеет всегда очень содержательный музей...

Бейрут я покину числа 20-го, направившись в Дамаск, а оттуда быстрым темпом в Хомс, Хаму и Алеппо, не столько для занятий, для которых не остается времени, сколько для общего обзора. В конце июня двинусь в Россию.

Прошу передать мой поклон Елене Филимоновне с пожеланием быстрого поправления летом.

Преданный Вам И. Крачковск[ий]

P.S. Адрес прежний до половины июня.

АГЭ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 206, л. 20–21об.

⁴⁵ Так в оригинале. — С. Ф.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗДАНИЯ БИБЛИОГРАФИИ ТРУДОВ В. В. БАРТОЛЬДА

Говоря о научно-организационной деятельности И. Ю. Крачковского, о выдвижении им актуальных научных проектов и о мерах по их реализации, о поддержке чужих полезных инициатив, мы часто не представляем себе, сколько на это тратилось времени, сил и нервов, особенно в те непростые годы, когда ему довелось жить и работать. Примером тому может служить история составления и издания «Аннотированной библиографии трудов В. В. Бартольда», которая вышла в свет в 1976 г.

Несколько слов о составителе Библиографии. Иван Иванович Умняков (1890—1976) окончил Факультет Восточных языков в 1914 г.; он учился у В. В. Бартольда, И. Ю. Крачковского, В. А. Жуковского и других известных востоковедов. По окончании Университета он в течение двух лет проходил специальную подготовку в Учебном отделении МИД и в 1916 г. был направлен в Российское Политическое агентство в Бухаре в качестве драгомана, секретаря и управделами. Службу в Бухаре он продолжал некоторое время и после Октябрьской революции, когда Политическое агентство было преобразовано сначала в Российское Резидентство, а затем в Полпредство РСФСР. С 1920 г. Умняков начинает преподавание в Туркестанском Восточном институте и в дальнейшем вся его жизнь связана со Средней Азией: он был доцентом Ташкентского университета и пединститута, Самаркандского университета, научным сотрудником Среднеазиатской Государственной библиотеки и Центрархива. Помимо Библиографии трудов В. В. Бартольда ему принадлежат около 70 научных работ, посвященных преимущественно истории Средней Азии.

Этот плодотворный среднеазиатский период деятельности И. И. Умнякова был разорван лакуной в 7 лет, причиной которой, как видно, были арест и ссылка на Север. Об этом он осторожно упоминает в официальной автобиографии, написанной в 1948 г.:

«В годы 1932—1939 я не работал в вузах по независящим от меня обстоятельствам, проживая в Архангельске и Старой Руссе»¹.

В издательском предисловии к Библиографии сказано, что Умняков начал собирать материал для нее еще при жизни В. В. Бартольда, а в середине 30-х гг. уже вплотную взялся за составление полной аннотированной библиографии. В предисловии автора говорится, что в 1940 г. эта

¹ Рукописный экземпляр автобиографии И. И. Умнякова хранится в архиве И. Ю. Крачковского (Санкт-Петербургский филиал Архива РАН, фонд 1026, опись 1, ед. хран. 420, л. 16).

работа была закончена — то есть он и в ссылке продолжал трудиться над библиографией, хотя, по его словам, ему пришлось там переключиться на работу не по специальности. Почему же таким долгим оказался путь этой книги к читателю?

На этот вопрос в издательском предисловии ответ дан краткий и глухой: «На первых порах необходимость издания ... осознавалась не всеми: у книги нашлись как сторонники, так и противники, и только авторитетная поддержка акад. И. Ю. Крачковского, ставшего ответственным редактором книги, сделала возможным ее завершение». Далее говорится, что изданию уже набранной в 1940 г. книги помешала война, но корректура ее сохранилась. Однако возобновить вопрос об издании «стало возможным лишь в 1957 г., когда началась подготовка к изданию собрания сочинений В. В. Бартольда»².

Расшифровать, хотя бы частично, эту краткую информацию позволяет переписка составителя библиографии с И. Ю. Крачковским, длившаяся с некоторыми перерывами с 1930 г. (т.е. с года смерти Бартольда) по декабрь 1950 г.

После кончины И. Ю. Крачковского (24.I.1951 г.) И. И. Умняков по просьбе В. А. Крачковской переслал ей письма И. Ю. Правда, сохранились они не полностью: в частности, отсутствуют письма с начала переписки до 30.XI.1937 г. — можно полагать, что по крайней мере часть писем была изъята при аресте, а часть пропала при переездах или могла быть уничтожена самим И. И. Умняковым на всякий случай, чтобы не подводить адресанта; есть и еще кое-какие лакуны. Но и в таком неполном виде переписка занимает более трехсот листов, по большей части исписанных с обеих сторон; она хранится в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН (фонд 1026, опись 3, един. хран. № 36 — письма И. Ю. Крачковского и № 906 — письма И. И. Умнякова)³.

Большой объем материала не позволяет привести письма целиком. Я ограничусь лишь теми выдержками, которые непосредственно касаются бартольдовской Библиографии.

Итак, 1930—1937 годы — монолог И. И. Умнякова (напомню, что ответы, написанные И. Ю. Крачковским в этот период, не сохранились).

В одном из первых писем И. И. Умняков благодарит своего корреспондента за опубликованный им в «Вечерней Красной газете» некролог В. В. Бартольда и с горечью рассуждает о предвзятом отношении официальной советской историографии к трудам этого замечательного ученого:

² И. И. Умняков, Аннотированная библиография трудов В. В. Бартольда (М., 1976) 5.

³ В дальнейшем ссылки на эту переписку даются в тексте в скобках с указанием номера единицы хранения и листов.

2 ноября 1930 г. Ташкент.

Других некрологов в столичных газетах мне читать не пришлось. Да повидимому их больше и не было. Со смертью Бартольда как-то разом оборвалась связь с академическим центром, потерял смысл ряд намеченных работ, представляющих интерес в наше время, пожалуй, только для покойного. Теперь от историков требуют другого! Что меня особенно угнетает, так это «преследование» Бартольда как у вас в Ленинграде, так и у нас в Ташкенте. О выступлении Боровкова⁴ мне писали. В Ташкенте таких открытых выступлений пока не было, насколько мне известно, но нажим сверху в смысле «отказа» от Бартольда был официально сделан. После этого помещать некролог Бартольда в бюллетене САГУ⁵ я уже не рискнул, боясь получить отказ, воспользовался приглашением и послал его для печати в Казань. Я думаю, что гонения на труды Бартольда... можно объяснить лишь тем, что сами гонители совершенно их не знают и не могли понять идеологии В. В. (906, 10–11).

16 января 1932 г. Ташкент.

Продолжаю собирать материалы для составления по возможности полной библиографии работ В. В. Бартольда. Не знаю, возможно ли будет теперь где-то напечатать эту работу. (906, 17)

10 сентября 1933 г. Архангельск.

Я не оставляю мысли при первой возможности продолжить и закончить свою работу по составлению библиографии трудов В. В. Бартольда по образцу библиографии Иг. Гольдциера⁶. (906, 21)

18 мая 1934 г. Архангельск.

Не без Вашего, разумеется, содействия получил я на днях от секретаря редакционной ячейки Института Востоковедения предложение напечатать в очередном номере «Библиографии Востока» составляемую мною библиографию трудов В. В. Бартольда. Прежде всего спасибо за рекомендацию: более подходящего органа для печатания такой работы и придумать трудно. Но вся беда в том, что эта работа далеко еще не закончена... Как всякого рода библиографическая работа она требует весьма пунктуального выполнения. Кроме того, я имею в виду не только дать ... полный перечень работ В. В., но если не все, то наименее известные и труднодоступные

⁴ Боровков Александр Константинович (1904—1962) — тюрколог, научный сотрудник АН Узбекской ССР и ИВАН СССР. О каком его выступлении идет речь, мне установить не удалось.

⁵ САГУ — Среднеазиатский государственный университет.

⁶ Игнатий Гольдциер (1850—1921) — венгерский арабист-филолог и исламовед. Библиография его трудов, составленная В. Хеллером, учеником И. Гольдциера, содержит подробные аннотации и резюме работ ученого В. HELLER, *Bibliographie des ouvrages de J. Goldziher* (Paris, 1927)).

работы снабдить краткими аннотациями. Все это говорит о том, что скоро ее подготовить к печати не представляется возможным, и потому вряд ли она может быть помещена в очередном номере, если он уже подготовлен к печати. Во всяком случае, предложение ее напечатать послужит для меня стимулом приготовить ее к печати под Вашей реакцией. В этом смысле я отвечал и тов. Скачкову⁷. (906, 40)

19 июля 1935 г. Старая Русса.

На днях получил письмо от П. П. Иванова⁸, в котором он пишет, что Скачков, потерявши, повидимому, всякую надежду на получение от меня библиографии трудов Бартольда, намерен поручить эту работу другим лицам. Сегодня отправил Скачкову большое письмо с изложением плана моей работы и с сообщением того, что мною уже сделано. Сейчас занимаюсь только ею, оставив в стороне все прочие работы. Даже и при таком положении вещей я раньше осени вряд ли успею ее закончить, так как могу уделять ей сравнительно немногие часы досуга. Если Скачков больше ждать не может, он, конечно, вправе поступить так, как найдет более целесообразным. Мне не хотелось бы упустить эту работу из поля моего зрения. Скачков предлагает прислать то, что мною уже сделано, с тем, чтобы недостающее было дополнено и закончено в Институте другими. Если бы моя библиография состояла лишь в простом перечислении всего того, что было Бартольдом написано, то с этим предложением можно было бы согласиться. Я же ставлю себе более широкую задачу: снабдить аннотациями все книги, статьи и даже рецензии Бартольда; кроме того, предполагаю дать алфавитный список заглавий описанных Бартольдом мусульманских рукописей. Такого рода работа, по моему мнению, должна быть выполнена одним лицом. (906, 63–64)

26 июля 1935 г. Старая Русса.

Продолжаю работать над Бартольдом; в связи с этим писал Скачкову, но, к сожалению, ответа от него не получил. Закрываю, что его молчание есть знак согласия на мои условия. (906, 67)

И далее, сообщая И. Ю. Крачковскому в письме от 22 сентября 1935 г., что он возвращает ему использованные им в работе оттиски статей Бартольда, которые И. Ю. посылал ему в Руссу, И. И. Умняков заключает:

⁷ Скачков Петр Емельянович (1892—1964) — историк Китая, научный сотрудник ИВАН. В 30-е годы занимал пост заместителя директора Института. 12 февраля 1937 г. был арестован и пребывал в заключении с перерывами до 1955 г. См.: Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период / Изд. подг. Я. В. Васильков и М. Ю. Сорокина (СПб., 2003) 352–353.

⁸ Иванов Павел Петрович (1893—1942) — востоковед-историк Средней Азии, научный сотрудник ИВАН.

«Полагаю, что они едва ли пригодятся т. Пономареву, которому, как мне передавали, поручено составление библиографии работ Бартольда». (906, 70)

4 октября 1935 г. Старая Русса.

Библиографию работ Бартольда закончил, получился довольно объемистый *volum*. Теперь занят перепиской и редактированием. Любопытно, как справится с аналогичной работой неориенталист Пономарев. (906, 73)

23 декабря 1935 г. Старая Русса.

Одновременно с письмом посылаю на Ваше усмотрение мою рукопись о трудах В. В. Бартольда. В рукописи, как Вы увидите, встречаются пустые места, которые не могли быть заполнены без проверки с текстом оригинала. Мне думается, что о характере работы в целом можно будет судить по тому, что уже сделано.

Сроки для ее выполнения давно прошли. Мой конкурент, вероятно, уже выполнил порученную ему аналогичную работу. Возможно, что его работа уже прошла все необходимые инстанции и принята Институтом к печати. Если это так, убедительно прошу Вас написать мне об этом, а рукопись придержать у себя до моего приезда в Ленинград в январе. Если же, паче чаяния, моя работа будет принята к печати (этим я буду обязан только Вам), то я во время своего пребывания в Ленинграде заполню пустующие места, составлю указатели и дам список мусульманских рукописей, встречающихся в работе. Как почти во всякой большой работе библиографического характера, моя работа, конечно, не свободна от пробелов и промахов. Так, например, газетные статьи Бартольда, не имеющие отношения к научным вопросам, в мою работу не вошли... В своих резюме я стремился передать основные мысли автора и быть по возможности объективным, совершенно уклоняясь от критики взглядов автора, так как это последнее не входило в мою задачу. Резюмировать работы Бартольда — вещь нелегкая и в этом отношении может быть широкое поле для критики и даже упреков в субъективном подходе... Я стремился в резюме передать основные мысли автора словами самого автора, схватить, так сказать, идею, вложенную в ту или иную работу, оставляя в тени детали, нередко весьма существенные... В ограждение моих интересов, очень прошу Вас, глубокоуважаемый Игнатий Юлианович, устроить так, чтобы содержимое рукописи не было бы использовано моими недоброжелателями, а сама рукопись выброшена вон, как ненужная вещь.

Буду рад видеть в Вашем лице строгого и справедливого судью над моей работой. (906, 74–76)

7 января 1936 г. Старая Русса.

Искренне Вас благодарю за хлопоты, заботы и ограждение моих интересов. Если моя библиография когда-либо появится в печати, этим я

буду главным образом обязан Вам. Мне хотелось бы, чтобы предисловие к ней было написано Вами. (906, 78)

12 июня 1936 г. Старая Русса.

Посылаю на Ваше имя законченную «Библиографию» трудов В. В. Бартольда. Выполнение работы сильно задержалось по многим обстоятельствам. Очень прошу Вас откровенно о ней высказаться и, если она заслуживает опубликования в ее теперешнем виде, не откажите в любезности продвинуть ее вперед. Я уверен, что без Вашего содействия работа едва ли увидит свет. (906,80)

20 июня 1936 г. Старая Русса.

Благодарю Вас за отзыв о моей работе и внесенные Вами в рукопись некоторые изменения. От Скачкова пока ничего не имею. (906, 82)

Летом или в начале осени 1936 г. Умнякову удастся вырваться в Ленинград. Он приезжает с первоначальной целью заполнить некоторые лакуны в присланной ранее рукописи Библиографии, но, очевидно, обстоятельства складываются так, что он решает забрать рукопись из Института совсем.

26 ноября 1936 г. Старая Русса.

В день своего отъезда из Ленинграда я отправился в ИВАН с тем, чтобы взять обратно свою рукопись. Причины, побудившие меня к этому, я Вам сообщил при свидании с Вами. Однако дело повернулось иначе. Под давлением разговора с Муратовым⁹ и Скачковым и не желая ссориться с Институтом (просьба выдать мне рукопись рассматривалась как факт до некоторой степени враждебный с моей стороны), я оставил рукопись в Институте и тогда же, по предложению Скачкова и Муратова, написал заявление на имя директора с просьбой о выдаче мне 60% гонорара... По словам Скачкова, выдача гонорара обязывает Институт рано или поздно напечатать работу. Получил формальную расписку о приеме рукописи и словесное заверение, что работа будет напечатана, как только прояснится горизонт, никем не будет использована и авторское право остается за мною. Откровенно говоря, такой поворот дела не произвел на меня приятного впечатления, но я подчинился этому по тактическим соображениям.

Недели три назад написал Скачкову с просьбой откровенно мне сообщить о положении дела, указав при этом, что теперь я не имею ни рукописи, ни гонорара. Ответа на мое письмо не последовало...

⁹ Муратов Хасан Исакович (1905—1942?) — историк Турции, научный сотрудник ИВАН. С 1936 г. был ученым секретарем ИВАН, при этом фактически совмещал функции зам. Директора по научной работе, заведующего редакционно-издательским отделом и парторга. Организатор репрессий в ИВАН в 1936—38 гг. См.: Люди и судьбы... 274–275.

В откровенном разговоре со Скачковым мне был сделан намек, что после 25 ноября есть надежда на просветление горизонта в Институте. Не желая разубеждать моего собеседника, я не ответил ему словами Фауста, обращенными к Вагнеру в сцене за городскими воротами: «Надеждою живут ничтожные умы»...

Молчание Института наводит меня на грустные размышления. Очень прошу Вас, Игнатий Юлианович, выяснить интересующий меня вопрос о рукописи, если это Вас не затруднит и не причинит неприятности. Откровенно Вам скажу, что мне очень не хотелось бы передавать мое дело гласности в печати, так как от этого пострадал бы только Институт и прежде всего его директор, весьма оберегающий свою репутацию. Работа была начата по предложению Института, поддержана Президиумом АН (у меня имеются соответствующие документы), и теперь, когда работа выполнена и сдана в Институт, последний всячески старается игнорировать автора работы. Все это, конечно, говорит не в пользу Института и его руководителей. Простите за откровенное выражение своих мыслей. Всякому терпению есть предел. (906, 89–90)

18 декабря 1936 г. Старая Русса.

Благодарю Вас за совет, которым я воспользовался и написал большое письмо на имя секретаря Института тов. Муратова. Кратко изложив историю вопроса и обязательства, принятые обеими сторонами, я категорически потребовал закончить мое дело — или вернуть мне рукопись, или выслать гонорар с гарантией, что рукопись будет издана в течение 1937 г. Без этой гарантии рукопись оставить не могу.

Мною указан крайний срок — 20 декабря. Сегодня уже 18-е, но никакого ответа из Института не имею. Повидимому, Институт решил вести дело на оттяжку и упорно молчать.

Дружески прошу Вас дать мне совет, как действовать дальше. Я отнюдь не желаю Вас втягивать в это неприятное дело и если обращаюсь к Вам за советом, то только потому, что Вы гораздо лучше, чем я, знаете положение дела в Институте на сегодняшний день... Мне не хотелось бы выносить сор из избы, но и сдавать позиции без боя я не намерен. В этом деле я ничем себя не запятнал и бояться мне нечего.

P. S. Если Институт в конечном итоге мне рукопись о Бартольде вернет, то я буду очень просить Вас не отказать в любезности дать мне о ней Ваш отзыв. Он очень пригодился бы мне в переговорах о ее напечатании. Если дать отзыв Вас не устраивает, то заранее заверяю Вас, что никакого охлаждения с моей стороны не последует. (906, 92–93)

3 января 1937 г. Старая Русса.

Меня до глубины души возмущает отношение ИВ. Впервые приходится иметь дело с ученым учреждением, которое с такой легкостью относится к своим обещаниям и словам. Пока что слышу один обман.

На мое категорическое письмо, о котором я Вам уже писал, мне официально было отвечено, что гонорар на днях будет выслан. На этот раз письмо было подписано уже не Муратовым, а секретарем ИВ — Петропавловой. Частенько там, однако, меняется секретарь! Я ответил, что вместе с гонораром прошу дать мне гарантию, что рукопись будет издана в 1937 г., а в противном случае отказываюсь от гонорара и прошу вернуть рукопись. На это письмо ответа не последовало. (906, 95)

В январе 1937 г. И. И. снова получил возможность ненадолго приехать в Ленинград и встретиться с ученым секретарем ИВ АН. И. Ю. Крачковский в это время в Ленинграде отсутствовал. О результате переговоров И. И. Умняков сообщает ему в одном из последующих писем:

9 апреля 1937 г. Старая Русса.

В ИВАН'е видел ученого секретаря, который при свидетелях заверил меня, что моя работа в следующем номере «Библиографии Востока» будет напечатана. Нелегко мне беседовать в стенах ИВАН'а с его руководителями, к которым, к несчастью, совершенно потерял доверие и даже уважение. Подожду до осени, а там посмотрим. В январе перед самым моим отъездом в Ленинград получил часть гонорара за работу. (906, 97)

Далее эпистолярный монолог превращается в диалог. Вступает второй голос — Игнатия Юлиановича.

Крачковский, 30 ноября 1937 г. Ленинград.

Рукопись Вашей библиографии, по словам Муратова, пропала; он говорил, что писал Вам об этом, но я вижу, что Вы не знаете. По его словам поиски продолжаются; при постоянной смене заведующих издательством ИВ (после того, с которым Вы беседовали, теперь уже четвертый!) это, конечно, неудивительно, но самый факт возмутителен и невероятен. (36, 1об.—2)

Умняков, 1 декабря 1937 г. Старая Русса.

За два дня до Вашего письма я получил от Муратова официальный запрос: где находится моя рукопись, если она в ИВ, то кому из сотрудников я ее передал. Вчера отправил ему ответ, в котором писал, что рукопись еще в октябре 1936 г. была мною под расписку сдана П. Е. Скачкову. Немало удивлен его запросом. Это было для меня полнейшей неожиданностью. Сильно упрекнул Дирекцию за небрежное отношение к рукописным материалам и поставил ультиматум: найти во что бы то ни стало мою рукопись и дать письменную гарантию, что она будет напечатана в ближайшем номере «Библиографии Востока». В противном случае дело передаю в вышестоящие организации. Срок определен 15 декабря. Я предвижу, что мое письмо вызовет бурю возмущения среди руководителей Института. Если до 15 декабря я не получу удовлетворительного ответа, я решил обо всем прежде всего написать в Президиум АН, а в случае надобности

передать дело гласности в печати... Я знаю, что на мою рукопись записались некоторые лица, но не знаю, квалифицировать ли исчезновение рукописи как своеобразный акт вредительства или тут мы имеем дело с воровством с целью использовать материал рукописи для другой работы. Хрен редьки не слаще!

В письме к Муратову, между прочим, напомнил наш с ним последний разговор, во время которого он дал мне честное слово при свидетелях, что моя работа будет напечатана в № 11 «Библиографии Востока». Не знаю, откажется ли он теперь от честного слова коммуниста или его подтвердит. Во всяком случае буду терпеливо ждать ответа до 15/XII, а потом начну действовать дальше. Очень просил бы Вас, если при встрече с Муратовым он Вам скажет, что работа нашлась, убедиться в этом собственными очами. Я им, по правде говоря, мало верю. (906, 106–107)

Крачковский, 27 декабря 1937 г. Ленинград.

Сегодня заведующая канцелярией ИВ сказала мне, что Ваша рукопись нашлась будто бы в столе Александра Николаевича¹⁰, который до сих пор не открывали. Так как я сам ее не видел, то, памятуя Ваши слова, сообщаю это sous toute reserve¹¹. (36, 6)

Умняков, 29 декабря 1937 г. Старая Русса.

Спасибо за сообщение о находке моей рукописи, хотя это Вами сделано avec poids et mesure¹². Еще раз очень прошу Вас при случае ознакомиться с находкой и кстати узнать, что они намерены с ней делать в дальнейшем. Тут как-то по поводу «истории» с рукописью я писал В. В. Струве¹³... (906, 110)

27 февраля 1938 г. Старая Русса.

В ответ на мое письмо на имя Василия Васильевича я получил официальное уведомление, что моя рукопись нашлась. Оказывается она была положена Скачковым в такое место, где могла быть не обнаружена в продолжение нескольких лет. Виновником этой «волокиты и безобразия» оказался Скачков. Далее сообщают, что «рукопись сдана на окончательный отзыв специалисту»... Рукопись намечена к изданию в 1938 году...

¹⁰ Имеется в виду Александр Николаевич Самойлович (1880—1938) — действительный член АН СССР, тюрколог, в 1934—1937 гг. директор ИВАН. 2 октября 1937 г. был арестован и 13 февраля 1938 г. расстрелян. См.: Люди и судьбы... 340.

¹¹ Не ручаясь за достоверность.

¹² Осмотрительно.

¹³ Струве Василий Васильевич (1889—1965) — действительный член АН СССР, историк Древнего Востока, научный сотрудник ИВАН, в 1941—1950 гг. директор Института.

Терпеливо жду «окончательного отзыва специалиста»; очевидно под последним надо разуместь А. Ю. Якубовского¹⁴. (906, 112)

Крачковский, 14 марта 1938 г. Ленинград.

Рукопись Ваша несомненно нашлась, по моим сведениям, просто в запертом ящике у директора. Скачков, может быть, и не при чем, но валить на него можно как на мертвого. О печати ее подумывают, но на рассмотрении она, конечно, не у Якубовского, а у кого-то из бесчисленных политредакторов. (36, 8)

Умняков, 19 марта 1938 г. Старая Русса.

Спасибо за сообщение сведений о моей работе. Ваша фраза о Скачкове меня несколько удивила, так как в письме секретаря ИВАН'а определенно сказано, что рукопись была обнаружена после соответствующего нажима на Скачкова, который указал, где она хранилась. (906, 114)

Крачковский, 13 апреля 1938 г. Ленинград.

Сегодня на заседании Ученого совета ИВ заведующий издательством т. Артемов сообщил, что рецензент Вашей «Библиографии» отзыв представил (приватным образом я знаю, что таковым был Мочанов, бывший заведующий издательством). Ответственным редактором на заседании утвержден Павел Петрович Иванов. Теперь пойдут всякие «согласования», но все же шаг вперед есть. (36, 11)

Умняков, 19 апреля 1938 г. Старая Русса.

Очень Вам благодарен за сообщение о продвижении моей библиографии к печати. Из Вашего письма усматриваю, что рецензент дал благоприятный отзыв о моей работе... После майских праздников собираюсь приехать в Ленинград: специально еще раз просмотреть мою работу и внести некоторые дополнения, а также ознакомиться, если возможно, с замечаниями рецензента. (906, 117)

6 мая 1939 г. Ростов.

В конце марта послал заказное письмо на имя Баранникова¹⁵ по вопросу о судьбе моей злосчастной рукописи с просьбой сообщить, будет ли она напечатана; в противном случае просил вернуть. Мне казалось, что положение обязывает известить, но там, повидимому, на это смотрят иначе. Когда буду в Москве, хочу весь вопрос осветить в АН. Может быть Вы мне укажете, к кому лучше всего обратиться... (906, 138)

¹⁴ Якубовский Александр Юрьевич (1886—1953) — историк Средней Азии, Ирана, арабских стран, научный сотрудник Института Истории материальной культуры.

¹⁵ Баранников Алексей Петрович (1890—1952) — индолог, научный сотрудник ИВАН, в 1938—1940 гг. директор Института.

Крачковский, 12 мая 1939 г. Ленинград.

Насчет библиографии Бартольда лучше всего говорить, конечно, с Дебориным¹⁶; он все-таки может иметь об этом представление. Печатание в Академии по нашим отделениям вообще в полном тупике. (36, 29)

Умняков, 15 мая 1939 г. Ростов.

На днях получил, наконец, ответ из ИВАН'а на мое мартовское письмо. Пишут, что «Библиография» в июне будет обсуждаться на историческом секторе, где и будет решен вопрос о дальнейшем движении работы и заключении со мной соответствующего договора. Не знаю, надо ли рассматривать этот ответ как простую дипломатическую отписку и опять бесконечную волокиту или что с появлением у власти новых лиц можно ожидать действительно движения. (906, 140)

Крачковский, 25 июня 1939 г. Ленинград.

Так как Ваше письмо пришло в день Совета ИВ, то это дало мне повод сделать еще раз скандал по поводу Вашей библиографии... В результате поручено мне и П. П. Иванову доложить о ней на историческом секторе. За нами бы, конечно, остановки не было, но сомневаюсь, чтобы после 1 июля сектор удалось собрать. В пылу обмена мнений выяснились пикантные подробности: по намекам нынешнего заведующего издательством Артемова существует три (!) отрицательных рецензии на работу; из других намеков догадываюсь, что они принадлежат Мочанову, Пономареву и Волину¹⁷. Не знаю, удастся ли их получить, чтобы посмотреть, что там написано. Любопытно было бы! (36, 31)

Умняков, 28 июня 1939 г. Ростов.

Крепко жму Вашу руку за учиненный Вами в Совете ИВ скандал по поводу моей библиографии. Если книга когда-нибудь появится в свет в издательстве ИВ, я этим буду обязан всецело только Вам. Сообщенные Вами некоторые подробности по этому вопросу не могли меня не задеть. Конечно, не мне судить о достоинствах и недостатках моей работы... Всякие полезные для дела замечания объективных рецензентов я готов принять с большой благодарностью. Из Вашего же письма я усматриваю, что вокруг моей работы ведется какая-то интрига. Повидимому, в ИВ нашлись лица, продолжатели дела Скачкова, которые задалась целью во что бы то ни стало не допустить работу к печати. Вероятно, они решили так или иначе доконать меня. Всякому свойственно иметь свою точку зрения на предмет. С одним только я никак не могу согласиться. Почему эти лица не выступят открыто? По-моему, говорить намеками, вероятно

¹⁶ Деборин Абрам Моисеевич (1881—1963) — в 1935—1945 гг. член Президиума АН СССР, академик-секретарь Отделения общественных наук.

¹⁷ Волин Семен Львович (1909—1943) — арабист, научный сотрудник ИВАН.

не без иронии, не договаривать всего того, что могли бы сказать, когда их об этом спрашивают, нечестно. Администрация же, коей в конечном счете принадлежит последнее слово, в лучшем случае играет роль Пилата, вероятно, памятуя мое прошлое... (906, 141)

6 августа 1939 г. Самарканд.

В Ташкенте ... вел беседу с председателем Комитета наук Исламовым (произвел на меня выгодное впечатление) об издании некоторых моих статей. Он слышал о составленной мною библиографии работ В. В. Бартольда и ею заинтересовался. Я не скрыл от него «историю» с этой рукописью. Он предложил мне запросить ИВ, будет ли эта рукопись издаваться в ближайшее время и в случае отрицательного ответа Комитет наук сам запросит ее для издания в Ташкенте. Со времени сдачи рукописи прошло более трех лет и я как автор имею право затребовать ее обратно... (906, 145)

Крачковский, 22 августа 1939 г. Ленинград.

Если о Вашей библиографии пришлют запрос, я думаю, что будет только полезно. Я постараюсь сделать о ней доклад в первом же заседании Ученого Совета, но подтолкнуть всегда полезно. (36, 33)

Умняков, 12 декабря 1939 г. Самарканд.

В ноябре имел письмо от П. П. Иванова из санатория. В нем он, между прочим, писал, что в октябре должно было состояться Ваше сообщение о моей злополучной рукописи. В вашем последнем письме Вы об этом не упоминали. Вероятно, Ваше сообщение не состоялось. Четвертый год лежит рукопись без движения. Я просил Институт ее мне вернуть, но ответа не получил. Может быть, Вы мне посоветуете что-нибудь в этом деле. (906, 152)

28 декабря 1939 г. Самарканд.

Сегодня получил письмо из ИВАН'а по поводу моей рукописи. Мне предложено организовать здесь ее перепечатку и дополнить согласно выраженных Вами пожеланий. Сегодня же написал им ответ. Я готов ее здесь переработать, руководствуясь Вашими замечаниями, которые Институт мне вышлет вместе с рукописью. Я воспользовался их запросом и прошу дать мне гарантии, что рукопись будет наконец напечатана в 1940 г. Я пишу им, что если таковой гарантии они дать мне не могут, я не буду считать себя связанным с Институтом; в том и другом случае прошу рукопись мне переслать. Прошу их прислать мне также все положительные и отрицательные отзывы о моей работе. Если в запросе ИВАН'а надо усматривать некоторый сдвиг, то этим я исключительно обязан Вам. Большое спасибо за все. (906, 154)

Крачковский, 5 января 1940 г. Ленинград.

Если получите неподчищенную стенограмму того заседания Ученого совета, на котором я делал сообщение о Вашей библиографии, увидите, что

единственное в сущности мое пожелание сводилось к некоторому расширению указателей; все же прочее было занято разоблачением шулерского, на мой взгляд, отзыва Волина — единственного, который был у меня в руках. Хорошо было бы, если бы и Вам удалось на него взглянуть. Кому принадлежали два других и были ли они в письменной форме — от меня осталось скрытым (подозреваю, что это Мочанов и Пономарев). Волин на заседание, конечно, не явился, так как открыто выступить было трудно; отсутствовал и П. П. Иванов, находившийся в санатории. Мне кажется, что «страха ради иудейского» он здесь несколько лавирует. Я формулировал, что так как работу для типографии надо переписать, а машинописная копия требует тщательной проверки, то лучше всего это сделать под наблюдением автора, который заодно может просмотреть и карандашные пометки, сделанные многочисленными рецензентами, чтобы судить, стоит ли обращать на них внимание. Я, конечно, уверен, что и после этого решения клика будет подпольно действовать, вероятно, стараясь распропагандировать политредакторов в академическом издательстве. Для дела было бы, вероятно, проще, если бы работу печатала не Академия, но если она останется здесь, мое мнение, конечно, будет прежним. (36, 38)

В архиве И. Ю. Крачковского сохранился карандашный набросок тезисов его выступления на упомянутом в письме заседании Ученого Совета. Характеризуя работу И. И. Умнякова, он отмечает, прежде всего, огромный объем проделанного труда: 320 рукописных страниц охватывают 689 работ В. В. Бартольда, из них 273 — энциклопедические статьи, и это не просто перечень названий: помимо обычных библиографических сведений, при каждом произведении указаны рецензии, отзывы, рефераты, дополнения, сделанные впоследствии Бартольдом, переводы, извлечения, содержание работы и выводы автора, а также описанные им в статье рукописи. Помимо представления о той или иной работе Бартольда интересующийся получит материал по всей ее истории после напечатания.

В то же время, продолжает И. Ю. Крачковский, Издательство АН на его вопрос о том, не будет ли десятилетие со дня смерти Бартольда отмечено изданием библиографии его трудов, ответило, что на Библиографию, составленную И. И. Умняковым, имеется три отрицательных отзыва, почему она и лежит без движения с 1936 г. И далее И. Ю. Крачковский посвящает свою речь разбору одного из трех отзывов, единственного, который попал в его руки и который он окрестил шулерским.

И. Ю. указывает на обычные приемы, которые применяются в такого рода рецензиях: дискредитация автора еще до разбора самой работы, неточная передача его слов, приписывание ему не того, что он говорит на самом деле, а совершенно обратного и т.п. (к сожалению, в тезисах нет конкретных примеров, которые И. Ю. приводил в своем выступлении).

Наиболее резкие возражения рецензента вызвали аннотации, в первую очередь их подробность, особенно, когда дело касается малоизвестных работ, изложение в аннотациях полемики Бартольда с другими учеными, а главное — цитирование (без всякой критики!) бартольдовских формулировок и выводов, страдающих «буржуазностью и идеалистичностью».

Рецензия С. Л. Волина, включает Крачковский, представляет собой «беспомощное и убогое копание в работе всей жизни действительно великого ученого». И при таком отношении к его наследию, продолжает он, «у меня нет никакого настроения думать об ознаменовании его памяти, потому что все начинания опять будут захватаны людьми без всякого кругозора». Однако, заканчивает он свое выступление выводом о необходимости, несмотря ни на что, публикации библиографии, составленной И. И. Умняковым. (Оп. 1, ед. хран. 420, лл. 1–4)

Но дело продолжало тянуться.

Умняков, 17 января 1940 г. Самарканд.

Ваше крепкое слово по поводу отзыва Волина удивило меня, привыкшего ко всяким неожиданностям. Едва ли администрация Института рискнет послать мне стенограмму заседания. Рукописи своей я еще из Института не получил... Никак не могу понять, почему моя работа была так враждебно встречена некоторыми сотрудниками Института. Чего собственно они от меня хотят? Более всего меня удивляет позиция администрации, в конечном счете решающее слово остается за ней. Было бы более честно заявить мне в свое время открыто, что работа не отвечает нашим установкам, и рукопись своевременно вернуть автору. Может быть твердая позиция, занятая Вами в этом деле, мешает им действовать напрямик... Еще раз Вас искренне благодарю за хлопоты, мне досадно, что Вам приходится тратить ценное время на чтение и разоблачение недобросовестных отзывов Волиных и К°. (906, 155)

Крачковский, 6 февраля 1940 г. Ленинград.

Работу Вашу Институт все еще собирается послать, им теперь боязно, что получив, Вы ее не вернете, а в данный момент печатать им повидимому хочется. Отзыв Волина послать, вероятно, зазорно. (36, 40)

Умняков, 23 февраля 1940 г. Самарканд.

Вчера получил свою рукопись из Института с письмом дирекции. Из письма этого усматриваю, что Институт действительно намерен издать работу в связи с десятилетием со дня смерти В. В. Бартольда; не позже 14 февраля обещают выслать материалы, связанные с этой рукописью (вероятно, протокол заседания Совета), но я их еще не получил. Просматривая рукопись, я обратил внимание на множество вопросительных знаков на полях. Удивительно, что эти знаки фигурируют даже там, где я цитирую собственные слова Бартольда. Я не знаю, кому принадлежат эти знаки вопроса. У меня создалось впечатление, что лицо, столь обильно

снабдившее рукопись этими знаками, усматривало в собственных словах Бартольда и в его мыслях в моей передаче какую-то крамолу или нечто подобное. Любопытно, что дважды встречающееся в рукописи имя Самойловича сугубо подчеркнуто с вопросительным и восклицательным знаками¹⁸. Я не собираюсь эту фамилию, как и многое другое вычеркивать. Если Бартольд дважды давал отзыв о научной деятельности Александра Николаевича, то имею ли я право эти отзывы исключить из числа его работ? Я полагаю, что нет. Все Ваши замечания с благодарностью будут мною учтены. (906, 158)

Крачковский, 12 марта 1940 г. Ленинград.

Не знаю, послали ли Вам наконец стенограмму заседания; ее так усиленно чистили, что вероятно в конце концов ничего нельзя будет понять. Вы правы, догадываясь, что пометки на полях Вашей рукописи принадлежат рецензентам; в большинстве я узнаю почерк Волина, но другие мне неведомы. Также Вы правы, что существует тенденция просеять слова Бартольда и его работы, выбрав только те, которые, по мнению рецензентов, являются приемлемыми. (36, 42)

Умняков, 12 марта 1940 г. Самарканд.

Вчера получил из ИВАН'а две рецензии на мою работу (Волина и Мочанова) и выписку из стенограммы заседания Ученого совета ИВАН от 3 ноября 1939 г. с Вашим выступлением... Сегодня же написал большое ответное письмо на имя ученого секретаря. К сожалению, стенограмма и рецензии высланы мне в извлечении, поэтому при чтении не все было для меня ясно. Искренне Вас благодарю за разоблачение Волина; даже в извлечениях его рецензия говорит не в его пользу, а его некоторые приемы вполне достойны Вашего определения. Для меня теперь ясно, что после Вашего откровенного выступления у дирекции наступил перелом и они решились выпустить работу в свет... (906, 160)

16 мая 1940 г. Самарканд.

Сейчас сижу в свободные часы над редактированием и перепиской библиографии. Дело с перепиской долго тормозилось из-за отсутствия бумаги; теперь с трудом ее достал. В течение июня предполагаю рукопись выслать в Институт. Я далеко не уверен, что моя работа появится в свет в издании Академии наук даже после официального извещения Института. (906, 165)

4 октября 1940 г. Самарканд.

В Москве прожил больше трех недель, где много времени ушло на составление указателей... Я руководствовался Вашими советами. В Ленинграде при свидании с представителями дирекции ИВ осторожно на-

¹⁸ См. прим. 10.

мекали на желательность нового сокращения, на которое я не согласился. Этот вопрос тоже остался нерешенным. В каком положении вопрос с печатанием библиографии, я не знаю. (906, 167)

Крачковский, 14 октября 1940 г. Ленинград.

«Библиографию» Вашу мне показывали с просьбой просмотреть; я заверил, что считаю ее готовой к печати. Какие будут дальше темпы, Аллах ведает.

11 ноября 1940 г. Ленинград.

«Библиографию» Бартольда усиленно «вычитывает» техред; боюсь, что если они будут переписывать после этого еще раз, много напутают без присмотра. (36, 48)

Умняков, 6 декабря 1940 г. Самарканд.

С момента моего отъезда из Ленинграда (август) я ничего из ИВАН'а не имею. Дирекция хотела напечатать «Библиографию» в IV квартале, но очевидно печатание откладывают на неопределенное время. Вероятно, после «вычитывания» моей работы техническим редактором я многое в ней не увижу. Кто же в конце концов утвержден ответственным редактором? П. П. Иванов упорно молчит, хотя сам выразил желание быть посредником между автором и дирекцией Института. Да, нелегко печатают работы в академических издательствах! (906, 170)

11 мая 1941 г. Самарканд.

С чувством удовлетворения получил я еще в марте первые корректурные листы Библиографии Бартольда. Немало времени ушло на их чтение и правку. Не так давно получил письмо от М. С. Иванова¹⁹ (лично его не знаю), который, повидимому, имеет отношение к издающейся библиографии, с некоторыми вопросами технического характера. Не без Вашего, конечно, содействия библиография печатается без всяких изменений. Обещали выслать вторую корректуру. Неизвестно мне, кто же является ответственным редактором моей работы.

Позвольте Вас еще раз искренне поблагодарить за Ваше содействие, благодаря которому моя работа, кажется, появится, наконец, в свет. (906, 175)

Крачковский, 18 мая 1941 г. Ленинград.

О движении «Библиографии» я имею представление; одно время меня даже просили быть ответственным редактором. Я согласился, но с тем условием, что моя фамилия не будет фигурировать на титульном листе, дабы не приписывать себе чужих заслуг. На это, повидимому, согласились и даже несколько раз заставляли писать всякие аннотации, но потом все это затихло и шло помимо меня. Вероятно, нашли другого редактора, может

¹⁹ Иванов Михаил Сергеевич (1909—1986) — историк Ирана, научный сотрудник Института Истории АН СССР.

быть, того же самого Михаила Сергеевича Иванова, который, конечно, подставное лицо. Важно то, что работа выйдет. (36, 54)

Здесь в переписке наступает перерыв, вызванный войной и блокадой Ленинграда. Диалог возобновляется только в 1942 г., когда И. Ю. Крачковский, вынужденный покинуть блокированный город и переехать в Москву, мог снова включиться в переговоры о печатании многострадальной Библиографии.

Умняков, 13 сентября 1942 г. Самарканд.

В Ташкенте я показывал В. В. Струве и другим корректурный экземпляр «Библиографии трудов В. В. Бартольда». В связи с тем, что ИВАН перенес свою деятельность в Ташкент, я в беседе с В. В. Струве поднял вопрос об издании этой работы в Ташкенте. В. В. Струве отнесся к этому весьма сочувственно и обещал полную поддержку со своей стороны, и поскольку ответственным редактором этого издания являетесь Вы, он предложил мне по данному вопросу снестись с Вами... Не откажите в любезности, дорогой И. Ю., сообщить мне Ваши соображения... Я лично мало питаю надежды на сохранение матриц этого издания в Ленинграде. (906, 182)

Крачковский, 8 октября 1942 г. Москва.

На днях буду писать В. В. Струве с поддержкой печатания «Библиографии В. В. Бартольда» в Ташкенте. Не знаю, как это осуществимо технически, если набор и матрицы (буде таковые сделаны) в Ленинграде. Делать новый набор? (36, 68)

14 декабря 1942 г. Москва.

Получил открытку В. В. Струве из Свердловска, который, между прочим, пишет, что «книгу И. И. Умнякова о В. В. Бартольде мы постараемся реализовать». Дай то Аллах! (36, 59)

Снова перерыв в переписке — очевидно, в военные годы невозможно было предпринять реальные шаги к изданию Библиографии. Переписка возобновилась летом 1945 г.; к сожалению, письма И. Ю. за 1945—46 гг. не сохранились.

Умняков, 2 июня 1945 г. Самарканд.

Вашу телеграмму с извещением о получении Вами моих дополнений к «Библиографии» я давно получил, но обещанное письмо от Вас до меня не дошло... Имеется ли какая-нибудь надежда увидеть в печати эту работу, насчитывающую почти десять лет давности? (906, 189)

12 августа 1945 г. Самарканд.

Весьма Вам благодарен за сообщение о положении с печатанием «Библиографии». Присланный мне в начале войны покойным П. П. Ивановым оттиск оказался почти без опечаток. Опираясь на него, я и сделал свои дополнения, ссылаясь на старый этот оттиск. П. П. тогда мне писал, что другой такой же оттиск находился в типографии АН...

Мне не хотелось бы, чтобы подготовка к печати «Библиографии» отняла у Вас слишком много времени и труда. Нельзя ли будет для облегчения работы выслать мне новый оттиск для личной проверки? (906, 190)

17 сентября 1945 г. Самарканд.

В своем письме от 12 августа я высказал опасение о возможной пропаже в Издательстве оттиска, с которого была сделана матрица. Неужели матрица моей работы сделана по неисправленной корректуре? Если это так, то вся проделанная работа сводится к нулю. (906, 192)

22 июля 1946 г. Самарканд.

Ваши письма от 24 и 28 июня вселили мне надежду, что работа, посвященная неутомимой деятельности выдающегося нашего востоковеда, когда-нибудь в муках появится на свет. Этим я буду обязан исключительно Вам, Вашей энергии и настойчивости. В моем предисловии мне хотелось бы это отметить. Указанные там даты придется опять изменять.

По понятной причине мне, конечно, не хотелось бы, чтобы работа, пролежавшая в рукописи лет десять и пережившая в стенах ИВАН'а, как Вы знаете, немало «историй», в конечном счете вышла бы в свет в виде какого-нибудь гибрида. Чем дольше она будет лежать под спудом, тем больше будет возникать затруднений в процессе ее печатания. Дополнения все растут и растут и, разумеется, составитель, живя вдали от центральных библиотек, лишен возможности даже по каталогам следить за всеми новинками... Мне кажется, что и при наличии матриц, поврежденных во время блокады, лучше было бы дать новый набор. Однако, Вам на месте виднее, как выйти из создавшегося нелегкого положения. Мне кажется лишь одно: книга, посвященная работам Бартольда, должна быть достойна его имени. (906, 194)

29 января 1947 г. Самарканд.

... прошу Вас не отказать в любезности написать мне, есть ли какая-нибудь надежда на появление в свет библиографии трудов Бартольда? (906, 196)

Крачковский, 24 февраля 1947 г. Ленинград.

С Вашей библиографией дело движется мало отчасти потому, что я не могу из-за всяких дел целиком в нее погрузиться. Издательство все предлагает отпечатать по матрицам, но я на это не могу сам решиться. В таком случае все дополнения надо давать новым набором в конце и значит надо к ним отдельно давать второй указатель, что для пользования совсем мало удобно. Кроме того, матрицы от всяких переносов за блокадные годы и постирались, и поотбивались, так что оттиски будут плохие. Я в конце концов думаю, что самое полезное было бы приехать Вам сюда на несколько времени, если даже и не для того, чтобы провести печатание при себе, то хотя бы решить все эти вопросы совместно с Институтом. Иначе на мой взгляд все это будет оттягиваться *ad*

*инфинитум*²⁰. Технических же вопросов встает столько, что я на свой страх не решаюсь их решить окончательно. Издательство на мой взгляд стремится спихнуть это в виде матриц. Конечно, новое печатание можно провести только с согласия Президиума, но в таком исключительном случае, думаю, можно будет этого добиться. (36, 63)

Умняков, 17 марта 1947 г. Самарканд.

Спасибо Вам за информацию о положении дела с печатанием библиографии трудов Бартольда. Из Вашего любезного письма я усматриваю, что дело здесь весьма сложное. Без Вашего авторитетного содействия оно почти обречено на неудачу... Нельзя ли будет устроить мне вызов в Ленинград в ИВ для выяснения ряда вопросов в связи с печатанием моей книги? (906, 199)

Крачковский, 28 апреля 1947 г. Ленинград.

Директор В.В.Струве все хворает, но я говорил с Боровковым, который ныне является заместителем директора, и Тихоновым²¹ — ученым секретарем, от коих по существу это и зависит. Оба они обещали мне вызов послать, так что, надеюсь, это и сделают. (36, 65)

Умняков, 2 мая 1947 г. (телеграмма) Самарканд.

Телеграмма из Института ректором получена июне надеюсь быть Ленинграде. (906, 203)

7 сентября 1947 г. Самарканд.

По поводу издания моей книги о Бартольде я имел беседу с В. В. Струве и А. К. Боровковым. Дирекция Института, повидимому, была не совсем точно осведомлена о размере моей работы, так как по данным Александра Константиновича ее листаж был определен в 6 печатных листов. Далее в типографии выяснили, что матрицы моей работы не сохранились. Это обстоятельство, по словам А. К., дает Институту право вновь поднять перед Президиумом вопрос о новом наборе. Я условился с тов. Боровковым представить рукопись с моими дополнениями к марту 1948 г. с тем, чтобы проверить ее к печати во II квартале 1948 г. (906, 206)

30 ноября 1947 г. (телеграмма) Самарканд.

Корректурный оттиск дополнениями получил, искренне благодарю. (906, 207)

5 декабря 1947 г. Самарканд.

Мою телеграмму Вы вероятно получили. Еще раз благодарю Вас за присылку корректурных листов с дополнениями Вашими и моими. В ре-

²⁰ До бесконечности (лат.).

²¹ Тихонов Дмитрий Иванович (1909—1986) — историк Дальнего Востока, научный сотрудник ИВАН СССР.

зультате внимательного просмотра Ваших ценных добавлений у меня возникли следующие вопросы²²...

Очень Вам благодарен за внимательное чтение имевшегося у Вас корректурного экземпляра. Это отняло у Вас немало ценного времени. (906, 208)

1 марта 1948 г. Самарканд.

Я полагаю, что, будучи в Ленинграде, сумею в личной беседе с Вами выяснить некоторые вопросы в связи с подготовленной мною библиографией трудов Бартольда. Сегодня написал А. К. Боровкову письмо с извещением, что рукопись этой работы я едва ли сумею послать в Институт раньше июня месяца. Срок представления был обусловлен мартом. Всякого рода срочные университетские дела и педагогическая загруженность не дали мне времени закончить работу в установленный срок. (906, 214)

4 июля 1948 г. Самарканд.

Особенно меня удивило Ваше сообщение, что печатание библиографии Ваших трудов тоже вызывает ряд сомнений. Теряюсь в догадках. Получив Ваше письмо, я стал сомневаться в целесообразности подготовки к печати Библиографии трудов Бартольда. Я хорошо помню длинную «историю» этого дела. Теперь установки другие, чем 10 лет назад. Скажу откровенно, что к этой работе я несколько охладел. В. В. Бартольд заслужил, чтобы о нем писали книги. Не критики я боюсь, а нечто другое. 10 лет ИВАН мариновал мою работу. Теперь Институт торопит с представлением работы в дополненном виде... В апреле А. К. Боровков просил меня поторопиться завершить ее к июню. Текущие срочные дела не дали мне возможности это сделать. Посоветуйте, дорогой И. Ю., стоит ли вообще представлять ее в Институт. Боюсь, что и она вызовет в высших слоях ряд возражений, а переделывать ее заново у меня нет ни времени, ни охоты. (906, 217–218)

6 августа 1948 г. Самарканд.

После получения Вашего письма²³ вопрос с библиографией В. В. Бартольда для меня еще больше осложнился. С одной стороны, мне хотелось бы довести дело, на которое я истратил много времени и труда, до желанного конца, но, с другой стороны, я никак не могу согласиться на изъятие упоминаемых в библиографии некоторых лиц. Если я на это пойду, меня легко могут упрекнуть в неполноте привлеченной литературы. «Критической оценки» я давать не собираюсь. Считаю, что она могла бы быть предметом особой работы, которую в данное время по многим причинам

²² Далее следуют 7 страниц вопросов по Библиографии, носящих частный характер.

²³ Упомянутое письмо И. Ю. Крачковского не сохранилось.

брать на себя не хочу. Перечитывая старые стенограммы выступлений моих критиков, я при нынешней ситуации, пожалуй, буду вынужден отказаться от аннотаций работ В. В., которые, однако, при всем их несовершенстве, могут быть полезны читателю. Переделывать же работу коренным образом у меня нет ни времени, ни особого желания. Если же будут на этом настаивать, придется вовсе отказаться от ее публикации. Ждал я десять лет, подожду еще некоторое время, может быть обстоятельства изменятся. (906, 220–221)

13 ноября 1948 г. Самарканд.

На этих днях написал письмо В. В. Струве с просьбой сообщить в частном порядке, можно ли рассчитывать на появление в свет злосчастной библиографии В.В.Бартольда. (906, 224)

20 января 1949 г. Самарканд.

Поразило меня Ваше сообщение о «реформе» ИВАН²⁴. Теперь, в связи с ликвидацией Института как отдельного учреждения и его слиянием с Тихоокеанским институтом в Москве, вопрос о печатании книги о Бартольде отодвигается, повидимому, на долгий срок. Какой-то злой рок в течение ряда лет тяготеет над этим изданием. Теперь я даже не знаю, с кем вести разговор по этому вопросу. (906, 227)

15 июня 1949 г. Самарканд.

После всяких дискуссий²⁵ вероятно надолго, если не навсегда, придется отложить печатание моей работы о Бартольде. Таджики мне заявили, что они постоянно защищали и будут защищать Бартольда, отдавая ему должное по заслугам; иного мнения держатся узбеки, обвиняя его во всяких «панах». (906, 232об)

Прошло еще восемь лет. После разоблачения культа личности Сталина на XX съезде КПСС обстоятельства действительно изменились, и уже в 1957 г. встал вопрос об издании собрания сочинений В. В. Бартольда; проспект его, кстати, был составлен именно на основании Библиографии Умнякова.

²⁴ Согласно постановлению Президиума АН СССР от 27 ноября 1948 г. «в целях коренного улучшения научной работы» ИВАН был переведен из Ленинграда в Москву, слит с Московской группой ИВАН и Тихоокеанским институтом. В Ленинграде остались лишь Рукописный отдел, большая часть библиотеки и несколько кабинетов с сильно сокращенным штатом сотрудников.

²⁵ Подробно о дискуссии, начатой в январе 1949 г. статьями Л. И. Климовича в «Литературной газете» и направленной против крупнейших востоковедов (И. Ю. Крачковского, А. А. Фреймана, Е. Э. Бертельса и др.), под маркой «борьбы с космополитизмом, низкопоклонством перед Западом и защиты национального достоинства народов Советского Союза» см. А. А. Долинина, Невольник долга (СПб., 1994) 379–390.

Тем не менее, дело с изданием самой Библиографии задержалось еще почти на двадцать лет по причинам, мне не известным. После смерти Игнатия Юлиановича И. И. Умняков продолжал переписываться с В. А. Крачковской и, судя по сохранившимся письмам, в 1957 г. стал в очередной раз пополнять Библиографию новыми сведениями о переизданиях, переводах, ссылках и т. д. 18 июня 1965 г. он сообщает Вере Александровне, что в марте этого года отправил (который уже?!) дополненный и исправленный вариант Библиографии в ИВАН и вновь с благодарностью вспоминает И. Ю. Крачковского (Санкт-Петербургский филиал Архива РАН, фонд 1026, опись 8, ед. хран. 442, л. 63). В это время издание трудов В. В. Бартольда шло полным ходом, к печати готовился том 6. Когда началась редакционно-издательская подготовка книги Умнякова и сколько она длилась, трудно сказать. Судя по выходным данным, книга была сдана в набор 24 июня 1973 г., подписана к печати 12 мая 1976 г., но когда она, наконец, вышла в свет, имя автора было заключено в траурную рамку: И. И. Умняков скончался 21 февраля 1976 г. на восемьдесят шестом году жизни, так и не дождавшись появления самой главной своей работы, рукопись которой, напомним, в первом варианте попала в издательство за сорок лет до того.

Ирония судьбы: сорок лет — сакраментальный арабский срок...

И. Ю. КРАЧКОВСКИЙ И ТРОЕ НЕАРАБИСТОВ¹

В 1983 году отмечалось 100-летие И. Ю. Крачковского, шли заседания в Ленинграде и Москве. Мне вспоминается такой вроде бы незначительный эпизод. Торопясь на заседание в нашем ИВ, я увидела идущую мне навстречу знакомую востоковедку — дальневосточницу. На мое недоумение: почему она идет не в ту сторону, она ответила еще большим недоумением: так ведь Крачковский — арабист!

Я буду говорить сегодня об отношениях — взаимоотношениях — Игнатия Юлиановича с тремя НЕ-арабистами, представителями трех поколений востоковедов: старшим по отношению к нему иранистом Ф. А. Розенбергом, почти сверстником китаеведом В. М. Алексеевым и младшим, тоже китаеведом, Ю. К. Щуцким. Все они, включая, конечно, и самого Игнатия Юлиановича, сотрудники АМ — азмузовцы, или, как окрестил их Щуцкий, азмузиаты.

Если попытаться выбрать из всех азмузовцев какое-то одно лицо как самое характерное, олицетворяющее дух этого учреждения, то это, конечно, Розенберг. Деятельность директора АМ С. Ф. Ольденбурга выходила далеко за его пределы, и вся внутренняя жизнь Музея оказалась неразрывно слитой с Розенбергом. Он был общим другом всех, и когда его не стало, отклики на его смерть звучали как прощальный поклон Азиатскому музею. Самые лучшие, проникновенные — это некрологи, написанные арабистом Крачковским, памятная всем глава в книге «Над арабскими рукописями» и еще — наброски воспоминаний китаеведа Алексеева. На эти источники я и ссылаюсь, специально их не оговаривая.

«Розенбергу, — писал Крачковский, — Азиатский музей обязан тем, что стал центром востоковедной работы в Ленинграде, учреждением дорогим и близким сердцу каждого ориенталиста». «Каждый служащий считал совершенно естественным для себя быть на уровне всей мировой науки во всех областях, к которым может быть предъявлен запрос. А в Азиатском музее эти запросы с начала XX века шли в геометрической прогрессии не только из Петербурга; для всей заграницы Азиатский музей был основным центром информации... Если подсчитать число наших и зарубежных изданий, где высказывается признательность Федору Александровичу за содействие и научную помощь, только тогда станет ясен диапазон и его знаний и его отзывчивости».

¹ Выступление на вечере памяти И. Ю. Крачковского 20.01.2001.

В диапазон знаний входила культура Запада — проникновение этой культурой во всем ее комплексе, вживание в нее. «Розенберг — вторит Крачковскому Алексеев, — был тип просвещенного ориенталиста, с широким охватом и Востока и Запада, с большим чувством масштаба, без ориенталистических увлечений и так называемой “любви к предмету”. Для него ориентализм был продолжением гармоничного развития его личности, не карьера, не забава, не экзотика».

Без нажима, незаметно, по словам Крачковского, Розенберг создал как бы свою кафедру, и «число тех, кто с радостью называл бы себя его учеником, наверно, гораздо больше узкого круга, который могла бы выпустить ограниченная специальностью аудитория университета». Арабист Крачковский, китаист Алексеев, кавказовед-лингвист А. Н. Генко, арабист В. А. Эberman, коптовед и эллинист П. В. Ернштедт, китаист Ю. К. Щуцкий — все именно с радостью причисляли себя к ученикам-воспитанникам Федора Александровича.

Как это выглядело в жизни, говорит хотя бы такая запись в дневнике Алексеева, 1912: «У Розенберга незабвенный вечер. Симпатия моя к нему разрослась до гигантских размеров. Я формулировал мои искания в Сыкун Ту... Настроение после беседы превосходное... Искренне пожал ему обе руки, благодарный сердечно». И дальше, в дневниках последующих лет, полных мучительных порой сомнений в правильности своих новых путей в работе над труднейшей китайской средневековой поэтикой, имя Розенберга присутствует, как постоянный противовес всякой поспешности и поверхностности. В очерке Крачковского об этом научном стиле Розенберга говорят такие, например, характеристики: «ни на минуту не ослабляя своей всегдашней тщательности», «не увлекаясь быстротой, работая методически», «никогда не стремясь к количественному умножению своих печатных работ»... Этот очерк-некролог Крачковского Алексеев назвал учительным, вложив в это старое определение неустаревающий смысл, а ныне обретший особо острую актуальность.

Как приложение к некрологу Игнатий Юлианович поместил выдержку из присланного Алексееву письма Андрэ Жида, давнего, еще с 1896 года друга Розенберга, — отклик на смерть Федора Александровича. Вторым приложением дан список печатных работ, составленный Крачковским с вызывающими восхищение полнотой и точностью — свидетельство того, что отношение арабиста к иранисту не ограничивалось личной преданностью, но выходило в широкий круг научных интересов.

В оттиск с некрологом, подаренный «Наталии Михайловне и Василию Михайловичу на память о старом друге», заботливо вложен отпечатанный на машинке листок: «Конец главы 1 (стр. 898), опущенный редакцией без ведома автора». В этом заключительном аккорде Игнатий Юлианович с присущей ему патетикой, не нарушающей эпический ритм повествования, говорит о последних годах Федора Александровича, мучительных из-за

болезни и более всего — чувства своей неуместности в новой жизни. И приводит выписку из протокола 1931 года об отчислении от должности старшего ученого хранителя в виду перехода на пенсию — лаконичную выписку, которой Академия «простилась с одним из старейших своих служащих, еще в 1923 году избранном в члены-корреспонденты». Этот листок, восстанавливающий неслучайную купюру в журнальном тексте, имеет своим продолжением документ в архиве Крачковского — его возмущенный протест против редакционного самоуправства, адресованный ответственному редактору «Известий АН СССР» акад. А. М. Деборину и написанный в таких тонах, что может показаться: писал не известный своей сдержанностью Крачковский, а известный своей несдержанностью Алексеев. В решительные моменты тональности бывали созвучны.

Имя Крачковского появляется на страницах дневника Алексеева в годы его работы над «Поэмой о поэте» Сыкун Ту и упоминается все чаще, с возрастающей симпатией. В 1916 году, по мере приближения к защите, все больше тревоги и уныния от отрицательных реакций на его труд — «Хожу унылый...» И вдруг — радостный крик: «Крачковский отзывается самым лучшим образом о моей книге. Рад безумно!» В библиотеке Крачковского сохранился том с дарственной надписью и исключительными по исчерпывающему вниманию (оценка Алексеева) замечаниями на полях.

В какую-то веселую минуту была тогда послана Игнатию Юлиановичу записка: «...Через неделю я попрошу позволения Вашего устроить временный склад моих кирпичей перед распределением оных по портфелям профессоров и наших коллег. Злорадно предвкушаю удовольствие гг. Жуковского, Смирнова, Веселовского etc., уносящих 6 фунтов киждо восвояси. Ваш В. Алексеев».

И дальше продолжалось это исчерпывающее внимание арабиста к продукции ученого далекой, казалось бы, профессии и не менее внимательное участие к человеку, по многим параметрам ему антиподному. Такая соединенность особенно интересна. В письмах слышны два голоса, в них и диссонансы и гармония. Я приведу коротенькие выдержки из писем разных лет.

Крачковский — Алексееву. Дер. Виялово. 21.VII. 31.

(1931 год — уже начинаются поиски врагов народа и охота на зубров — старую профессуру.)

...Мы существуем в общем хорошо, злостно и свирепо забыв все бывшие и будущие гадости, их же суть ты, Господи, веси!.. Я, кажется, начал возвращаться к детству: внезапно вспомнил цитру, которой, кажется, не трогал лет пять: в дождливые дни играю гаммы и размышляю, что в наших условиях более неприятно — быть арабистом или цитристом (и очень порядочным), который иногда играет в галерее Андреевского рынка.

В ответ Алексеев предложил составить компанию: Игнатий Юлианович будет играть на цитре, а он — анекдоты рассказывать... Читаешь и думаешь: сколько минут, если не секунд, могла продлиться этакая самодеятельность под гостеприимными, как пишет Алексеев, сводами Андреевского рынка...

Алексеев — Крачковскому. Ленинград. 14 февраля 1938.

(В это время уже полным ходом шли собрания, посвященные «проработкам» Алексеева — попросту говоря, травля. 13 февраля 1938 г. прошло заседание партийно-комсомольского актива ИВАН, на котором при полном одобрении присутствовавшего на заседании вице-президента АН А. М. Деборина В. М. Алексееву были предъявлены обвинения в деятельности «во вред государству», «на руку японскому империализму».)

...После Вашего ухода, говоря с Дебориным [снова Деборин, но уже в роли не отв. редактора, а вице-президента — М. Б.] по сладчайшей просьбе Струве «не резко» [В. В. Струве знаток Древнего Востока, давний друг Алексеева, доказавший в дни травли свою преданность; в это время, после ареста А. Н. Самойловича, — и. о. директора ИВАН. — М. Б.], я переживал чувство крайнего унижения: вот так говорить, как с каким-то порядочным человеком, — с негодяем..., которого презираю... — это уж слишком! Он имел, представьте себе, нахальство хоть справиться о моем здоровье и комментировать мой «болезненный вид». Воистину, слякохся до конца...

«Пострадах и слякохся до конца» — Псалом. На этот глас вопиющего Крачковский ответил гласом народной мудрости: «Когда-то у Даля вычитал — “Поживешь на веку, поклонись и хряку: — Хряк, хряк, сделай так! — Хрю, хрю, посмотрю”. Сие вспоминаю часто и иногда успокаиваюсь».

Весной 38-го появилась в «Правде» статья «Лжеученый в звании советского академика»... Только успели достать из ящика эту страшную газету, как раздался звонок в дверь — пришли Крачковские, первыми. Затем приходили и другие, звонил телефон.

А в январе 41-го отмечалось 60-летие Алексеева. Лучшая речь принадлежала, конечно, Игнатию Юлиановичу. Я на нее еще сошлюсь.

Письма военных лет — около ста с каждой стороны — «бесценные очевидцы современности» (слова Игнатия Юлиановича), со всеми ее, современности, бедами, смертями, горем. И при этом — разговор о продолжающейся наперекор всему работе: Крачковский в ледяном кабинете продолжает своих «Географов», затем возникают и набирают силу сообщения о рождении цикла «Над арабскими рукописями». Алексеев в Боровом дни напролет переводит китайские антологии, взятые из блокадного Ленинграда (лимит багажа на самолете — 10 кг.). С удивительным постоянством проступает в письмах привычная многолетняя потребность

советоваться друг с другом: «Как Вы думаете?», «За каждое Ваше замечание буду благодарен»... И т.п., с обеих сторон. Но одних писем, конечно, было мало, и в письме, отправленном Крачковскому 31 марта 1942 года в блокадный Ленинград, у Алексеева вырвалось, как стон, страстное желание: «Прийти в Ваш замечательный исторический кабинет и погрузиться в беседу, по которой скучаю, тоскую, вожду». Такие беседы Алексеев называл строительными, и в 1947 году в «Посвящении» Крачковскому сказал с особым чувством: «Это исключительный собеседник, умеющий дослушать вас до конца, иногда с героическим терпением, и затем высказаться кратко, ясно и определенно». И еще: «Наш лучший читатель Игнатий Юлианович в то же время и этим самым наш лучший друг, не знавший никаких других к нам отношений, кроме научной правды и научного чувства, которое у него развито чрезвычайно сильно: он никогда не позволяет себе снижаться до личных пересудов и мелочей».

Это так, и потому особенно грустно, когда имя Игнатия Юлиановича оказывается вовлеченным, без его ведома, в личные пересуды, личную неприязнь. Во много раз уже изданных и переизданных дневниках К. Чуковского Алексеев получил от него аттестацию «тупоголового китайца», допускающего «бестактные и бездарные выпады», досаждающего всей Восточной коллегии «Всемирной литературы» и более всего Крачковскому, который так Алексеевым измучен, что называет его «желтой опасностью». Я не собираюсь защищать тут Алексеева, но хочу сказать слово в защиту Крачковского. Было бы странно, если бы бурные холерические реакции Алексеева, его нетерпеливость, его взрывчатость (за что он сам себя казнил более самих пострадавших) не вызывали у безупречно выдержанного Крачковского досаду: в дневнике он с явной иронией называет его «неутомимым Алексеевым», а пламенную речь о необходимых преобразованиях Азиатского музея — «длиннейшей программной канителью». В Алексееве не было воспитанного чувства меры, а Крачковский владел им в совершенстве. Все это так, но назвать Алексеева «желтой опасностью» Крачковский мог разве что в шутку, с невеселой улыбкой в бороду и деликатным своим покашливанием. В печати все это испарилось, а то, что осталось, вызвало бы, уверена, глубокое огорчение Игнатия Юлиановича. Верить нужно словам, сказанным им Алексееву в день 60-летия: «Вы прошли суровую школу жизни... Если в Вашем характере обозначились острые углы, если по временам он бывает трудным, то я всегда хочу сказать тем, кто Вас за это упрекает: а много ли сделали люди, чтобы смягчить этот характер?» Сам Игнатий Юлианович сделал много для смягчения характера Алексеева и много раз приходил на помощь в трудных ситуациях, в которые попадал Василий Михайлович из-за своих «острых углов». Об этом свидетельствует их переписка, а сколько же осталось вне ее...

Алексеев с юных лет задумывался над тем, чему дал определение — научное чувство, иногда заменяя его более обычным — пафос. «Наука требует пафоса. Иначе — это ремесленная профессия, нечто вроде канцелярии по научным делам. А пафос заказать нельзя». Потому он как-то по особому воспринял исповедальную книгу Крачковского и по особому радовался ее успеху. Думаю, что итоговые раздумья, как определил содержание книги ее автор, ставшие содержанием и следующей исповеди — «Испытание временем», были также содержанием многих бесед и в доме на набережной, и на даче в Комарове.

Конечно, каждый из них понимал научное чувство по-своему, вкладывал в него свое, но оба были едины в уверенности: без научного чувства настоящей науки нет. И оба были созвучны в оценках «мастеров шулерского жонглирования» (определение Крачковского), «игнорантов» и «симулянтов приличия» (определения Алексеева). И еще — в общем для обоих убийственном чувстве своей беспомощности перед «грубым сапогом, бессмысленно топчущим бережно выращенные цветы» (Крачковский), перед «первым же капралом, взявшим палку в руки» (Алексеев).

Фотоснимок, сделанный Норбертом Баньковским 14 января 1951 года — 70-летие Василия Михайловича — оказался трагическим. Группа востоковедов за столом, в центре — юбиляр со страдальческой гримасой на измученном болезнью лице, ему осталось 4 месяца жизни, не жизни, а умирания. Рядом — красивый и спокойный Игнатий Юлианович, ему осталось жизни — 9 дней.

25 января, в больнице, Василий Михайлович развернул принесенную кем-то газету и увидел извещение в черной рамке. Последние написанные его рукой строчки — записка Вере Александровне. От четкого почерка не осталось ничего, каракули, кляксы, потеря букв и повторы, но — угасающий человек остался самим собой: «Незабываемый день, день ужас! Целый день рыдал. Умер друг, мыслитель, великий, неповторяемый. Я не знаю, как теперь жить. Видите, как пишу, как юродивый».

Жизнь трагична, по самому замыслу. Но в памяти осталось другое: как менялось лицо отца, когда он говорил об Игнатии Юлиановиче, как обретало оно то же выражение-отражение наслаждения, какое бывало при слушании возлюбленной музыки. В отличие от Розенберга и Крачковского он не обладал музыкальностью, но музыку любил и умел слушать. Уже необратимо больной, чувствуя исход, записал в дневнике: «Можно ли считать себя несчастным, если можешь слушать Грига?» Мне кажется, что восприятие отцом самой личности Крачковского было близко к слушанию Грига или тоже возлюбленного им Шумановского Карнавала — он слышал звучание Игнатия Юлиановича «в тембре его голоса и в равновесии его поведения: без детонаций и неверных нот». Так услышал и его книгу: «Еще и еще читаю Ваши тихие страницы...» Тихие...

И в заключение — прекрасное посвящение И. Ю. Крачковскому третьего не арабиста — молодого Юлиана Щуцкого, дата: 1921. I. XII. Избрание Крачковского в Академию.

Кассыдатун фимадхи Имам иль Маирикайн²
(Восхваление Имама двух Востоков)

Вы король в королевстве, раскинувшем земли широко!
От Борнео и Явы с востока по воле Аллаха
На закат распростерты они за Алжир и Марокко,
Только римский орел мог сравниться простором размаха.
Повелением Неба раскинулись Ваши владенья
От безмолвного Мертвого моря, от гроба Господня
До Афонских высот, где немолчно звучат песнопенья,
Как за пологом ветхих веков — так вчера и сегодня.
И не только на юг, на восток, на закат и на север
Ваше царство легло. Но по воле святых и поэтов
Под иные светила оно разлетелось как веер
На пути предуказанном стрелами всех минаретов.
Непрерывно сияют и «обе луны» и плеяды,
Изливаясь на «оба Востока» Христа и Ислама.
Мы, как третий, как дальний восток Вас приветствовать рады
Из Китая, Японии, Бирмы, Тибета, Сиам.

Вот и ответ на недоумение дальневосточницы, спешившей в 1983 году прочь от заседания памяти арабиста Крачковского.

Я смогла тут назвать лишь троих из многих коллег Игнатия Юлиановича, близких ему по духу, хоть и далеких по специальности. Все четверо, включая его самого — люди весьма разные. Но есть и общая для всех мета: все принадлежали науке чистой, как они ее называли, а мы называем фундаментальной, которой академик Мигдал нашел прекрасное определение, уподобив деланию добра без расчета на благодарность. Расчета на благодарность не было, но она приходит сама: в новых трудах и в востребовании из прошлого трудов ученых, по слову Конфуция, далеко отошедших. Дай Бог, чтобы благодарность эта длилась и длилась.

² Транскрипция автора сохранена.

Т. А. Шумовский

ЖИВОЕ ДЫХАНИЕ ВСТРЕЧ

*Под жизни границей — кладбищенским камнем,
Где вьется арабский задумчивый стих,
В последнем приюте, печальном и давнем,
Покоится вечный учитель живых.*

29 марта 1934 года я позвонил по телефону 75-84:

— Можно академика Крачковского?

— Я у телефона — раздался мягкий чуть приглушенный голос. У меня к лицу прихлынула кровь от волнения: студент, а говорю с академиком!

— Я второкурсник, изучаю арабский язык, а подрабатываю библиотекарем в Восточном кабинете. Там, в мусорной корзине, я нашел издание 1592 года: двадцать две суры Корана по-арабски с латинским переводом Николая Панеция...

— Вот как!

— И хотел... хотелось бы, чтобы вы посмотрели... если можно.

— Не только можно, но и нужно. Любопытно посмотреть сию редкость. Приходите ко мне сегодня, принесите ваш уник. Я живу в начале Седьмой линии, дом... квартира...

Стремительные шаги мимо Меншиковских палат, Румянцевского сада, Академии художеств. Старинный двор, невысокий марш лестницы, дверь с медной именной табличкой. Ее открыл сам хозяин — седобородый, среднего роста, со светлым взором внимательных глаз. Мы оказались в его кабинете, среди полок с книгами, доходивших до потолка.

— Садитесь тут, на диван — сказал Крачковский, принимая у меня Панеция. — Так вы занимаетесь арабским языком. У Юшманова? Что же, у него есть чему поучиться.

Николай Владимирович Юшманов был одной из ярких звезд в плеяде старших учеников Крачковского. Кроме него в этом созвездии светились Иван Кузьмин, Василий Эберман, Михаил Салье, Рогнеда Эрлих, Яков Виленчик, Андрей Ковалевский... Учитель и ученик — Крачковский и Юшманов — были несхожи внешне: мягкий в манерах академик не выносил табачного дыма и развязной речи; Юшманов курил и мог при случае, усмехаясь, вернуть в разговор непристойное словцо. Но оба они отдавали должное друг другу, по заслугам ценили знания один другого.

Среди книг своей библиотеки Крачковский перелистал нужные справочники, отыскал упоминания об издании Панеция, пересказал их мне. Видно было, что его самого заинтересовала моя находка. На прощание

он подарил мне одну из любимых своих работ — книгу «Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского университета».

Так состоялось первое мое знакомство с человеком, который затем на протяжении ряда лет был зорким и мудрым руководителем научных моих исканий. В середине тридцатых годов институт истории, философии и лингвистики, где я учился, вошел в состав Университета, его отделения стали факультетами. В 1935 году я окончил третий курс исторического факультета и перешел на третий курс филологического — чтобы стать студентом при кафедре семито-хамитских языков и литератур. Именно здесь меня впервые плотно обступило арабское средневековье, об изучении которого я мечтал со школьных лет. А. Ю. Якубовский читал нам «Историю халифата», В. А. Крачковская — «Историю мусульманского искусства», сам Крачковский — «Историю арабской литературы», потом «Арабскую историко-географическую литературу». Кроме этого он вел у нас уроки по изучению Корана.

Осенью 1936 года по ходатайству кафедры семито-хамитских языков и литератур в Институте востоковедения Академии наук были организованы мои индивидуальные занятия под руководством Крачковского. Академик учил меня искусству изучения древних арабских рукописей, внушал твердое правило — не обходить вниманием ни одной мелочи, какой бы незначительной она ни казалась. В конце курса, весной 1937 года, он устроил мне экзамен — принес для самостоятельного моего разбора средневековую сборную рукопись. В ней среди разных сочинений я нашел три неизвестные лоции арабского проводника Васко да Гамы по Индийскому океану. Их исследование легло в основу будущей моей кандидатской работы.

В 1936 году исполнилось тридцатилетие научной деятельности Крачковского, и в связи с этим Академия наук издала список его печатных работ, насчитывавший 344 названия. Крачковский подарил мне экземпляр издания, надписав на первой странице: «Одному из моих младших учеников на память, но не поучение, ибо надо писать не много, но о многом, а я все жизнь нарушал это правило, в чем каюсь, но поздно». Эти слова стали для меня непреложным законом: я и сейчас не знаю числа своих печатных работ, никогда их не подсчитывал. Просто занимают авторские экземпляры полторы полки в книжном шкафу моей библиотеки, и такого учета достаточно.

Весной 1937 года Крачковский выступил в Географическом Обществе Академии наук с докладом «Арабские географы и путешественники». Председательствовавший в заседании президент Общества академик Н. И. Вавилов после доклада сказал:

— Недавно у меня была научная командировка в Сирию. Я встретился в Дамаске с президентом Арабской Академии наук. Ну, беседовали мы

с ним о всякой ботанике, а потом он говорит: «У вас в Ленинграде есть человек, который знает арабскую литературу лучше, нежели мы сами, арабы. Человек этот — Игнатий Юлианович Крачковский».

Помню, как старинный зал, казалось, дрогнул от восторженных рукоплесканий.

В другой раз Николай Иванович Вавилов так отозвался о Крачковском и его докладе, беседуя с одним из своих учеников: «Целая лекция была. Читал два академических часа! Без перерыва... А слушали как? Никто не шевельнулся. А вот посмотри, печатает мало. Это при такой-то уйме знаний! Не человек, а золото, звезда первой величины и по уму и по скромности».

1938 год надолго разлучил меня с Игнатием Юлиановичем Крачковским. Отношения возобновились в 1944 году когда началась наша переписка. Она продолжалась до начала 1949 года и составила 29 писем, полученных от пастыря университетских моих лет.

В 1945 году Крачковский прислал мне в Сибирь экземпляр только что вышедшей своей книги «Над арабскими рукописями». И вновь — теплая надпись на первой странице. И целый абзац в середине книги, воздавший должное моей студенческой работе над рукописью арабских логий.

1946 год подарил мне новую встречу с Игнатием Юлиановичем: я навестил его в московском санатории «Узкое». Сидели на парковой скамейке, разговаривали. — «Игнатий Юлианович, хочу начать работу над кандидатской диссертацией». Крачковский пытливо вглядывается в меня: «По-моему, вам надо сперва хорошо отдохнуть после ваших странствий. И потом... Если не ошибаюсь, вы ведь пока не окончили университет?» — «Я окончу его, непременно окончу, это не задержится, а диссертация-то в голове и никуда не уходит».

1948 год, июнь. Моя кандидатская защита. Оппоненты И. Ю. Крачковокий, Д. А. Ольдерогге.

Октябрь. Я в больнице. Телеграмма от Крачковского: «Ученый совет университета единогласно утвердил вас кандидатом наук поздравляю желаю быстрой поправки».

17 ноября. Подробный разговор с Крачковским о будущей моей докторской диссертации. Встреча, оказавшаяся последней: вскоре судьба забросила меня в тофаларские края.

...И вот 13 августа 1956 года. Склонив голову, стою на Волковом кладбище перед могилой человека, ярко прошедшего через полтора десятилетия моей жизни. Думы, раздумья. Не надо сейчас о них: общение с Игнатием Юлиановичем Крачковским подробно описано в моих книгах «У моря арабистики», «Воспоминания арабиста», «Беседы с памятью».

Живое общение окончилось. Творческое продолжается.

И. Ю. КРАЧКОВСКИЙ КАК ЭФИОПИСТ И ЕГО БИБЛИОТЕКА ПО ЭФИОПИСТИКЕ

Игнатий Юлианович Крачковский был, как известно, прежде всего крупнейшим знатоком арабских рукописей и общепризнанным авторитетом в области истории арабской литературы, пользовавшимся мировой известностью. Сам Игнатий Юлианович с присущей ему скромностью и высокой требовательностью к себе всегда (в устных беседах и в печати) называл себя «узким арабистом»¹. В действительности интересы его были значительно шире. Интересовала его и Эфиопия (первоначально И. Ю. Крачковский думал заняться эфиопистикой), и связанная с ней в культурно-историческом отношении в древности Южная Аравия. В студенческие годы (1901—1905) он занимался эфиопским (геэз) языком, историей и литературой Эфиопии у академика Б. А. Тураева и, как он писал впоследствии, «всегда чувствовал себя с гордостью одним из очень немногих учеников Б. А. Тураева в этой области»².

Направляясь в 1908 г. в командировку на арабский Восток, Игнатий Юлианович намеревался продолжить занятия эфиопским языком у французского эфиописта и коптолога профессора Университета св. Иосифа в Бейруте о. Мариуса Шэна (1873—1960), но последний был к этому времени переведен в Рим. Однако во время пребывания в течение нескольких месяцев в Каире И. Ю. Крачковский «имел возможность заняться практически эфиопским языком с природным абиссинцем из Асмары, бывшим одно время ...информатором Э. Литтмана»³. Первые работы Игнатия Юлиановича в области эфиопской филологии были стимулированы занятиями у Б. А. Тураева. Его статья «Арабская версия “псалий” Такла-Хайманоту»⁴ была своего рода арабистическим приложением к статье Б. А. Тураева «Такла-Хайманот у коптов»⁵. Его «Реферат о двух арабских

¹ И. Ю. Крачковский, Введение в эфиопскую филологию (Л., 1955) 7.

² Там же. 8.

³ Там же. 108.

⁴ И. Ю. Крачковский, Арабская версия «псалий» Такла-Хайманоту // *ЗВРАО* 18 (1907—1908) 41—44.

⁵ Б. А. Тураев, Такла-Хайманот у коптов // *ЗВРАО* 18 (1907—1908) 33—41.

статьях А. Ра'да о столице Эфиопии и монастыре Дабра Либанос» также был связан с интересами Б. А. Тураева⁶.

Статья И. Ю. Крачковского «Из эфиопской географической литературы»⁷ появилась в результате семинарских занятий эфиопской литературой с Б. А. Тураевым. Статья содержит издание и перевод двух фрагментов эфиопской географической литературы по копиям, снятым Б. А. Тураевым в Париже с рукописей из коллекции Антуана д'Аббади (1810—1897) и предоставленным им в распоряжение И. Ю. Крачковского. Заметим, что это первое и пока единственное исследование, посвященное географической литературе эфиопов, — своего рода ее открытие, уникальность которого была отмечена таким крупным знатоком эфиопской литературы, как Игнацио Гвиди (1844—1935) в 1932 году⁸. После смерти Б. А. Тураева (1920) И. Ю. Крачковский дважды дает характеристику его заслуг в эфиопистике и изучении христианского Востока в целом⁹. В «Записке о собрании эфиопских рукописей академика Б. А. Тураева»¹⁰ И. Ю. Крачковский дает оценку его собранию эфиопских рукописей, перешедших в тогдашний Азиатский Музей. В статье «Посмертные работы Б. А. Тураева»¹¹ Игнатий Юлианович говорит о необходимости издания оставшихся в рукописях работ Б. А. Тураева¹². С известной статьей Б. А. Тураева об

⁶ И. Ю. Крачковский, Реферат о двух арабских статьях А. Ра'да о столице Эфиопии и монастыре Дабра Либанос // *ВВ* 14 (1907—1909) 675.

⁷ И. Ю. Крачковский, Из эфиопской географической литературы // *ХВ* I (1912) 127—145.

⁸ I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica* (Roma, 1932) 95.

⁹ И. Ю. Крачковский, Памяти Б. А. Тураева // *Литература Востока* 2 (1920) 169—174) и И. Ю. Крачковский, Б. А. Тураев и христианский Восток (Петроград, 1921) 16 с., 1 л. портр.

¹⁰ И. Ю. Крачковский, Записка о собрании эфиопских рукописей академика Б. А. Тураева // *Известия АН СССР* (1921) 175—176.

¹¹ И. Ю. Крачковский, Посмертные работы Б. А. Тураева // *Восток* 3 (1923) 166—167.

¹² Помимо «Абиссинских хроник XIV—XVI веков», изданных позже самим И. Ю. Крачковским, он упоминает о следующих работах Б. А. Тураева, так и не увидевших света: 1. Продолжение очерков по эфиопской отреченной литературе, которые должны были быть опубликованы в сборнике «Христианский Восток»; 2. Коптские и эфиопские апокрифы, которые должны были выйти в составе предполагавшейся серии памятников апокрифической литературы в издательстве «Наука и школа»; 3. Статья «Эфиопская отреченная литература, библейские имена и еврейский алфавит», которая была подготовлена Б. А. Тураевым для сборника «Еврейская библиотека». Заметим от себя, что было бы крайне важно разыскать эти работы Б. А. Тураева и, если это окажется возможным, сделать их достоянием научной общественности.

«Абиссинских свободных мыслителях XVII в.»¹³ и его изданием текста «Исследования Зара-Якоба»¹⁴ связано и участие И. Ю. Крачковского в возникшей уже после смерти Б. А. Тураева полемике по поводу подлинности памятников, приписывавшихся эфиопским книжникам XVII века Зара-Якобу и его ученику Вольде-Хейвоту. Это статья «Зара-Якоб или Джусто да Урбино»¹⁵ и рецензия на статью Ойгена Миттвоха (1876—1942): «Die angeblichen abessinische Philosophen des 17 Jahrhunderts»¹⁶. В результате этой полемики выяснилось, что оба памятника являются плодом литературной мистификации XIX века и принадлежат перу впавшего в этический деизм католического миссионера Джусто да Урбино. Описание эфиопского магического свитка из коллекции Ф. И. Успенского «Абиссинский магический свиток из собрания Ф. И. Успенского»¹⁷ является своего рода продолжением пионерских работ Б. А. Тураева в этой области. Свиток содержит апокрифический текст, известный под названием «Сети Соломоновой» и заговор от «дурного глаза», давшие И. Ю. Крачковскому повод дополнить известную работу Б. А. Тураева¹⁸ рядом ценных соображений об этой категории эфиопской книжности.

Хотелось бы особо подчеркнуть следующее обстоятельство. Естественно, что при углублении арабистических занятий И. Ю. Крачковский не мог уделять много времени самостоятельным исследованиям в области эфиопской филологии. Но огромное уважение к своему учителю в этой области Б. А. Тураеву и сердечную привязанность к Эфиопии Игнатий Юлианович тем не менее сохранял в течение всей своей жизни. Чувство ответственности и за эту «пятую», как он называл ее¹⁹, область семитологии, осиротевшую после смерти Б. А. Тураева, послужило, вероятно, дополнительным стимулом для особого внимания Игнатия Юлиановича к развитию эфиопистики как в Европе, так и на Востоке. Он выступает

¹³ Б. А. Тураев, Абиссинские свободные мыслители XVII века // *ЖМНП* 350 (1903) Декабрь. 443–476.

¹⁴ Б. А. Тураев, Исследование Зара-Якоба: Исповедь абиссинского свободного мыслителя XVII века / Изд. текста и пер. Б. Тураева (СПб., 1904).

¹⁵ И. Ю. Крачковский, Зара-Якоб или Джусто да Урбино // *Известия АН СССР* (1924) 185–206.

¹⁶ И. Ю. Крачковский, рец. на: E. Mittwoch, Die angeblichen abessinische Philosophen des 17 Jahrhunderts, *MSOS* 36 (1933) 1–18 // *Библиография Востока* 7 (1935) 121–122.

¹⁷ И. Ю. Крачковский, Абиссинский магический свиток из собрания Ф. И. Успенского // *Доклады АН СССР* (1928) 163–167.

¹⁸ Б. А. Тураев, Абиссинские магические свитки // Сборник статей в честь графини П. С. Уваровой (1885—1915) (М., 1916) 176–201.

¹⁹ Крачковский, Введение в эфиопскую филологию... 7.

с рецензией на книгу Марселя Коэна (1884—1974) «Études d'éthiopien méridional»²⁰ и докладом по поводу работы того же М. Коэна о семито-хамитских языковых связях²¹. Эти обзоры были предприняты главным образом с целью информации о достижениях французской школы в области эфиопской лингвистики, возглавленной в те годы Марселем Коэном. На повышение интереса к Эфиопии в середине 30-х годов, в связи с захватом ее итальянцами, И. Ю. Крачковский откликается общедоступной лекцией об эфиопской литературе, которая в сокращенном виде была опубликована в «Литературной газете» от 15/XII 1935 года (№ 69, с. 3) под названием «Литература Абиссинии»²².

Своей обязанностью Игнатий Юлианович считал содействие публикации некоторых работ Б. А. Тураева, оставшихся в рукописи. Наиболее важной из них он считал подготовленный Б. А. Тураевым перевод «Абиссинских хроник XIV—XVI вв.». С предисловием и примечаниями И. Ю. Крачковского эта работа вышла в издании АН СССР в 1936 году. Большой интерес для истории эфиопистики (и в целом востоковедения) в Европе и России представляют и данная Игнатием Юлиановичем характеристика ученых заслуг крупного итальянского востоковеда и эфио-

²⁰ И. Ю. Крачковский, рец. на: М. Cohen, *Études d'éthiopien méridional* (Paris, 1931) // *Библиография Востока* 1 (1932) 76–77). Там дается общая положительная оценка этого труда и ряд замечаний, которые мог сделать только арабист: особо отмечая наблюдения М. Коэна над арабским диалектом Харара, связанным с диалектом Йемена, Игнатий Юлианович называет в этой связи работу И. Вольфензона «Та'рих ал-лугат ас-самийя», изданную в Каире в 1929 г., которая осталась неизвестной М. Коэну.

²¹ М. COHEN, *Essai comparatif sur le vocabulaire et la phonétique du chamito-semitique* (Paris, 1947) В библиографии работ И. Ю. Крачковского, изданной И. Н. Винниковым (Игнатий Юлианович Крачковский / Авт. сост. И. Н. Винников (М.—Л., 1949) (Материалы к библиографии ученых СССР)) об этом докладе не упоминается, хотя сам Игнатий Юлианович говорит о нем в своем «Введении в эфиопскую филологию» (с. 109).

²² С докладами на эту тему И. Ю. Крачковский выступал на кафедре египтологии и африканских языков Восточного ф-та ЛГУ (17.V.1947) и в Лектории АН СССР (18.VI.1947). В «Вестнике ЛГУ» (1948, 7, с. 93–104) была опубликована значительно (по сравнению с докладами) дополненная статья Игнатия Юлиановича под тем же названием. Следует отметить особое внимание И. Ю. Крачковского к народной литературе, к фольклору народов Эфиопии, которым так долго пренебрегали и «востоковеды-классики» (за исключением, пожалуй, Энно Литтмана), и эфиопские ученые книжники. Одним из первых в эфиопистике отмечает Игнатий Юлианович и зарождение художественной литературы на живом разговорном амхарском языке.

писта И. Гвиди²³, и его статья о Н. В. Юшманове (1896—1946)²⁴. Глубокое чувство ответственности за судьбу отечественной науки, забота о научной смене, о поддержании традиции, «необходимой в каждой научной специальности»²⁵, заставили И. Ю. Крачковского буквально в последние годы жизни прочитать на восточном факультете ЛГУ в 1948/49 учебном году курс «Введение в эфиопскую филологию», материалы для которого накапливались у него в течение нескольких десятилетий. Этот курс, подготовленный самим Игнатием Юлиановичем к печати, был уже после его кончины окончательно доработан для печати, дополнен в примечаниях к тексту Д. А. Ольдерогге с помощью ряда лиц и издан в 1955 году тиражом в 1100 экземпляров. «Введение» до сих пор остается настольной книгой для любого (не только начинающего) эфиописта. Здесь не место подробно разбирать и оценивать этот замечательный труд, получивший в свое время широкий резонанс и у нас в стране, и за рубежом²⁶. Отметим главное — книга стала тем звеном, которое связывает прошлое отечественной эфиопистики с ее будущим. Она явилась результатом пристального внимания Игнатия Юлиановича к развитию эфиопистики как в Европе, так и на Востоке; внимания, о котором свидетельствует и примечательная по своему составу подборка книг по Эфиопии в его личной библиотеке.

В ходе своих занятий эфиопистикой И. Ю. Крачковский пользовался, разумеется, и рукописными хранилищами, и библиотечными фондами. В то же время скапливались у него материалы по Эфиопии и в личной библиотеке. Это были и собственные приобретения, и дары авторов (отечественных и зарубежных)²⁷. В результате сложилась сравнительно небольшая (до 200 единиц хранения), но хорошо подобранная библио-

²³ И. Ю. Крачковский, Игнатио Гвиди // *Известия АН СССР, отд-ние общественных наук* 3 (1936) 531–540).

²⁴ И. Ю. Крачковский, Востоковедный путь Н. В. Юшманова // *Вестник ЛГУ* I.3 (1947) 158–161.

²⁵ Крачковский, Введение в эфиопскую филологию... 10.

²⁶ Рецензии А. П. Конакова и А. Г. Лундина (А. П. Конаков, А. Г. Лундин, Еще один труд академика И. Ю. Крачковского // *ПС* 3 (66) (1958) 223–227); Карела Петречека (*АО* 24 (1356) 652–655); Марселя Коэна (*ЖА* 244.3 (1956) 316–317), назвавшего эту книгу «отрадной неожиданностью». Разумеется, в связи с новыми достижениями в эфиопистике, некоторые положения книги (в частности, вопрос о происхождении языка геэз и классификации эфио-семитских языков) нуждаются в определенном уточнении; все основные разделы — в солидных пополнениях, ввиду значительного количества новых работ во всех областях эфиопистики; значительно дополнена должна быть библиография. Все это естественно и несколько не умаляет значения этого выдающегося, очень нужного и сегодня труда.

²⁷ Собственные работы И. Ю. Крачковского (в том числе и в области эфиопистики) выделены в особый раздел «Крачковiana».

течка, для которой было отведено особое место на полках. Собиралась она Игнатием Юлиановичем со студенческих лет вплоть до кончины. Затем комплектование (хотя и в значительно меньших размерах) продолжила В. А. Крачковская. Старейшая по дате издания книга этой коллекции — знаменитая «История Эфиопии» Иова Лудольфа (1624—1704), вышедшая во Франкфурте-на-Майне в 1681 году. К ней приплетены также «Комментарий» (издания 1691 г.) и два «Привеска» («Appendix», издания 1693 и 1694 гг.). Эта «История» и, особенно, «Комментарий», содержащий ряд исследований по отдельным вопросам и издание с латинским переводом важных исторических источников (например, «Исповедания веры царя Клавдия») сохраняют и поныне свое значение. Новейшая книга коллекции — «*Mélanges Marcel Cohen*» — издана в 1970 году в Париже к 80-летию Марселя Коэна его друзьями и учениками. Из эфиопистов в этом издании приняли участие Вольф Леслау, Иосиф Полотский, Эдвард Уллендорф, Энрико Черулли (1898—1988), Ланфранко Риччи и др.

Таковы хронологические рамки изданий. Большую часть коллекции составляют, естественно, издания конца XIX — середины XX века. В коллекции представлены как труды отечественных эфиопистов, так и работы представителей всех основных школ европейской эфиопистики. Отечественная школа представлена немногочисленными, но крайне ценными работами В. В. Болотова (1854—1900)²⁸, почти полным комплектом трудов Б. А. Тураева (1868—1920). Кстати, на многих работах Б. А. Тураева имеются пометы И. Ю. Крачковского: «Получено от автора (издателя) на лекции такого-то числа, месяца, года». Представлены в коллекции и труды выдающегося лингвиста Н. В. Юшманова. Отметим, что на его книге «Строй амхарского языка» (Л., 1936) имеется дарственная надпись: «Дорогому учителю Игнатию Юлиановичу Крачковскому от автора. Ленинград, 28/XII 1936). Подпись». Представлены в коллекции и эфиопистические работы Д. А. Ольдерогге²⁹.

Германская школа эфиопистики представлена трудами уже упоминавшегося Иова Лудольфа, отца европейской эфиопистики; Августа Дильма-

²⁸ а) Часослов эфиопской церкви (Отд. оттиск из: *ХЧ* 2 (1898) 189–198). Работа представляет собой рецензию на изданный Б. А. Тураевым «Часослов эфиопской церкви» (СПб., 1897);

б) «Заметки к краткой эфиопской хронике» (Отд. оттиск из: *ВВ* 17 (1910) 247–270). Изданы Б. А. Тураевым;

в) «Несколько страниц из церковной истории Эфиопии» (СПб., 1888).

²⁹ а) Выставка абиссинских коллекций: краткий путеводитель (сост. Д. А. Ольдерогге (М.—Л., 1935);

б) Население и социальный строй Эфиопии (Абиссинии). Отд. оттиск из: «Советская этнография» I (Л., 1936) 10–39;

в) Абиссиния (Эфиопия): Сб. статей. Ред. Д. А. Ольдерогге (М.—Л., 1936).

на (1823—1894), признанного вторым основателем этой науки; Франца Прэториуса (1847—1927), его ученика Энно Литтмана (1875—1958), Карла Бецольда (1859—1922), Фрица Хоммеля (1854—1936), издавшего эфиопскую версию знаменитого «Физиолога», проф. Ойгена Миттвоха (1876—1942); исследователя эфиопских литургических и магических текстов Себастиана Ойрингера (1865—1943).

Французская школа представлена работами Жана Перрюшона (1853—1907); Мариуса Шэна; Сильвэна Гребо; самоотверженного труженика Парижской Национальной библиотеки Анри Зотанбера (1834—1914); Рене Бассэ (1855—1924); Мондона Видае (1847—1910), бывшего ряд лет в Эфиопии (1891—1897) корреспондентом газеты «Тан»; и, наконец, трудами основателя современной школы эфиопистики, крупного семитолога и лингвиста Марселя Козна.

Английская эфиопистика представлена значительно скромнее трудами Воллиса Баджа (1857—1934), Р. Чарльза (1855—1931), осуществившего издание апокрифической книги Эноха по 23 рукописям в 1906 году и Дж. Хардена.

Хорошо представлена итальянская школа эфиопистики. Италия была той страной Европы, где впервые обратили внимание на эфиопистику, благодаря возможности общения с живыми представителями эфиопской культуры, нашедшими себе с XV века пристанище в монастыре Сан Стефано дей Мори в Риме. Результатом этого общения были и первопечатная эфиопская книга — Псалтирь, изданная Й. Поткенем (ок. 1470—1524) в 1513 году в Риме, и труды Иова Лудольфа. Но научная эфиопистика набирает здесь силы лишь с середины XIX века. Эта школа представлена в коллекции трудами ее основателя Игнацио Гвиди (1844—1935), его ученика, крупнейшего знатока Эфиопии Карло Конти Россини (1872—1949), Мартино Марио Морено (род. в 1892) — специалиста не только по семитским, но и по кушитским языкам Эфиопии; и, наконец, выдающегося эфиописта Энрико Черулли (1898—1988), начавшего новый этап в итальянской эфиопистике.

Представлены в коллекции и труды американских эфиопистов, хотя и довольно скромно. Это работы одного из учеников Литтмана, Вильяма Воррелла (род. в 1879), много занимавшегося эфиопской магической литературой, и крупнейшего знатока семитских языков Эфиопии Вольфа Леслау.

Португальская эфиопистика представлена работами Эштеवेशа Перрейры (1854—1924), занимавшегося агиологическими и историческими памятниками Эфиопии.

Швейцария — единственной, но очень интересной работой библиофила Карла Люти «Эфиопский язык в Швейцарии» (Берн, 1936 г.).

Имеются в коллекции и труды польских уроженцев: Жака Файтловича (1881—1955), специалиста по эфиопским иудаистам фалаша, и разно-

стороннего эфиописта Иосифа Вайнберга, сотрудничавшего одно время с Б. А. Тураевым.

Чешская эфиопистика представлена работами Карела Петрачека, австрийская — интересной работой Адольфа Громана (1887—1977) о происхождении и развитии эфиопского письма (1915), одной работой Лео Рейниша (1832—1919) и статьей Николая Родоканакиса.

Будучи крупнейшим арабистом, Игнатий Юлианович проявлял постоянное внимание к развитию эфиопистики на арабском Востоке. Арабский материал по Эфиопии нашел достойное отражение на страницах его «Введения в эфиопскую филологию» (с. 74–78). К сожалению, в личной его библиотеке таких материалов немного. Тем не менее, эфиопистам интересно будет узнать, что в коллекции имеется арабский перевод жития величайшего эфиопского святого Такла Хайманота (XIII в.), культ которого был воспринят и Коптской Церковью. Этот перевод («Тарджамат хайāt са'йд аз-зикр ал-барр ал-āб Таклā Хайманūt ал-Хабашш аш-шахйр») был издан в Каире в 1899 году³⁰.

Определенный интерес представляет и имеющаяся в коллекции книга ливанского писателя и журналиста Селйма Хайāта об итальянской агрессии в Эфиопии — «Угнетенная Абиссиния или начало последней борьбы империализма в эпоху его падения», изданная в Бейруте в 1936 году.

В тематическом отношении коллекция носит преимущественно филологический характер, отражая особенности научных интересов И. Ю. Крачковского. Здесь представлены лингвистические работы, издания памятников эфиопской письменности, исследования по различным вопросам эфиопской литературы, истории, искусства.

І. Лингвистические работы

Хорошо подобрана в коллекции литература по эфиопскому языку (геэз). Это классическая грамматика Августа Дильмана (второе издание, выпущенное его учеником Карлом Бецольдом в Лейпциге в 1899 г., и перевод этого издания с изрядным количеством дополнений на английский язык, выполненный семитологом Джеймсом Крайтоном и изданный в 1907 г.); грамматика Франца Прэториуса (1847—1927), вышедшая в учебной серии «Porta linguarum orientalium» в 1886 г.; грамматика Мариуса Шэна, изданная в Бейруте в 1907 г.; грамматика Карло Конти Россини, изданная в Риме в 1941 г.; Словарь А. Дильмана, изданный в Лейпциге в 1865 г. и до сих пор остающийся единственным фундаментальным словарем библейского эфиопского языка и его же «Хрестоматия», изданная в Лейпциге в 1866 г.

³⁰ На арабский язык это житие было переведено впервые в самой Эфиопии при царе Клавдии (1540—1559) и с соответствующей дарственной надписью послано коптскому патриарху Гавриилу VII (1526—1570).

Имеется в коллекции весьма ценная статья Адольфа Громана «О происхождении и развитии эфиопского письма» с таблицами и факсимиле нескольких листов датированных эфиопских рукописей (в *Archiv für Schriftkunde*, Jg. 1, Leipzig, 1915, p. 57–87), а также ряд работ Энно Литтмана и Вольфа Леслау (в частности, и ныне не утратившая своего значения «Библиография семитских языков Эфиопии», изданная последним в Нью-Йорке в 1946 г.).

Из работ по амхарскому языку в коллекции имеются: грамматика Иова Лудольфа, изданная во Франкфурте-на-Майне в 1688 г.; обстоятельная, хотя и устаревшая ныне, грамматика Ф. Прэториуса, изданная в Халле в 1879 г.; 2-е, 4-е и 5-е издания имеющей учебный характер грамматики Игнацио Гвиди, вышедшие в Риме соответственно в 1892, 1935, 1936 гг.; знаменитый «Трактат об амхарском языке» М. Коэна, изданный в Париже в 1936 г.; «Строй амхарского языка» Н. В. Юшманова, вышедший в Ленинграде в 1936 г. Имеются также «Амхарско-латинский словарь» Иова Лудольфа, приплетенный к его же грамматике и изданный в том же году, и «Амхарско-итальянский словарь» И. Гвиди, изданный в Риме в 1901 г. Оба словаря являются весьма важными источниками для истории развития лексики амхарского языка, зафиксировав ее состояние в XVII и XIX вв.

Украшают коллекцию три тома «Эфиопских этюдов» Энрико Черулли, посвященные языку и истории Харара (Рим, 1936); языку и истории сидамо (Рим, 1938); языку джанджеро и некоторым языкам сидама бассейна реки Омо (Рим, 1938), а также известные «Этюды по южноэфиопскому» Марселя Коэна (Париж, 1931), в которых автор рассматривает вопросы классификации семитских языков Эфиопии, уделяя особое внимание южной группе языков: гураге, харари, аргобба, амхарскому.

Отметим также наличие двух ценных работ по языку тигринья. Это статья Н. В. Юшманова «Сибилантная аномалия в числительных тигринья» (отд. оттиск из сб. *Africana*, т. 1, М.—Л., 1937, с. 77–87) и работа И. Вайнберга «Исследования четырехбуквенных глаголов фонетического происхождения в языке тигринья», изданная на английском языке в Кракове в 1937 г.

II. Издания памятников письменности

Довольно хорошо представлены в коллекции издания библейских текстов. Это Псалтирь, изданная Иовом Лудольфом во Франкфурте-на-Майне в 1701 г., точно воспроизводящая обычную рукописную Псалтирь, принятую в Эфиопской Церкви (помимо псалмов, она содержит так называемые «пророческие песни» и «Песню песней» Соломона).

Это эфиопское Восьмикнижие (кн. Бытие, Исход, Левит, Чисел, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, Руфь), изданное А. Дильманом в Лейпциге в 1853 г.; Новый завет, изданный в 1899 г. в Лейпциге Томасом Пляттом (приобретен, как об этом свидетельствует помета, И. Ю. Крачковским

в Каире в 1909 г.); Новый завет на амхарском языке, изданный в Базеле в 1870 г.; Евангелие от Марка на языке билин, изданное Лео Рейнишем в Вене в 1882 г. (Последние три книги — это образцы миссионерских изданий).

Имеются в коллекции издания ветхо- и новозаветных апокрифов, многие из которых сохранились полностью лишь в эфиопских переводах. Это «Книга Юбилеев», изданная А. Дильманом в Лондоне в 1859 г.; «Вознесение Исаяи», изданное А. Дильманом в Лейпциге в 1877 г.; уже упоминавшееся издание эфиопской версии «Книги Эноха», выполненное Р. Чарльзом по 23 рукописям с привлечением фрагментов греческой и латинской версий. Книга издана в Оксфорде в 1906 г. К этой же категории памятников относится и новозаветный апокриф — так называемый «Пастырь Гермы», изданный с латинским переводом Антуаном д'Аббади в Лейпциге в 1860 г. Имеется в коллекции и возникший на эфиопской почве апокриф о последних временах мира — «Сказание Иисуса», изданный с русским переводом И. Вайнбергом (СПб., 1907) в серии «Памятники эфиопской письменности», основанной Б. А. Тураевым.³¹

Представлены в коллекции и издания эфиопских исторических текстов: текст и перевод так называемой «Краткой хроники», изданной Рене Бассэ в Париже (имеется отдельный оттиск 1882 г.); «История галла» эфиопского монаха XVI в. Бахрэя, изданная с немецким переводом А. В. Шлейхером в Берлине в 1893 г.; «Хроники Зара Якоба и Баэда Марьяма», изданные с французским переводом Ж. Перрюшоном в Париже в 1893 г.; французский перевод арабской «Истории завоевания Абиссинии» (XVI в.) Шихаб ад-Дина 'Абд ал-Қадира, выполненный Рене Бассэ и изданный в Париже в 1883 г.; «Хроника Иоанна, епископа Никиусского», изданная с французским переводом Анри Зотанбером в Париже в 1883 г.,³² а также амхарская «Хроника Феодора II (1853—1868)», принадлежащая перу шоанского книжника Вольдэ Марьяма, изданная с французским переводом Казимиром Мондон-Видае в Париже в 1905 г.

³¹ В коллекции имеется, разумеется, и целая серия изданий эфиопских текстов (литургических, житийных, магических), выполненных Б. А. Тураевым. Перечислять их здесь (так же как и все его статьи и монографические труды, почти полностью представленные в собрании И. Ю. Крачковского) не представляется необходимым, поскольку все они хорошо известны и доступны отечественным эфиопистам и востоковедам.

³² Труд Иоанна Никиусского, египетского автора VII в., свидетеля завоевания Египта арабами, дошел до нас только в эфиопском переводе, сделанном с арабского. Ни арабский перевод, ни оригинал, написанный, видимо, по-коптски, не сохранились. Эфиопский перевод этого сочинения был выполнен в самом начале XVII в. духовником и историографом Сисинния (1607—1632) Мэхрэка Дэнгэлем.

Из имеющихся в коллекции изданий агиографических текстов отметим памятники переводной агиографии: «Житие аввы Даниила из Скитской пустыни», изданное Л. Гольдшмидтом и Э. М. Перейрой в Лиссабоне в 1897 г.; «Историю мучеников Награнских», изданную Э. М. Перейрой в Лиссабоне в 1899 г. (восходит через арабское посредство к грекоязычному «Мученичеству св. Арефы»); Житие св. Марии Египетской, изданное Э. М. Перейрой в Лиссабоне в 1903 г.; «Житие Алексия, человека Божия», изданное В. Баджем в Лондоне в 1898 г.³³

Эфиопская агиография (помимо памятников, изданных Б. А. Тураевым) представлена в коллекции изданием жития тигрейского монаха XIV в. Яфкэранны Эгзиэ, осуществленном И. Вайнбергом (Рим, 1936) и житием Маба Сиона (XV в.), изданным В. Баджем (Лондон, 1898).

Богатейшая эфиопская гимнография представлена в коллекции весьма скромно. Имеется издание сборника «Похвалы Марии» («Выддасе Марьям»³⁴) осуществленное Карлом Фрисом по 6 рукописям и снабженное основательным введением, переводом на немецкий язык и примечаниями (Лейпциг, 1892). Этот же текст, дополненный изданием «Врат света» (Анкэцэ бырхан³⁵) имеется и в римском издании 1900 г. (без перевода) Игнацио Гвиди. Имеется в коллекции и издание одного из гимнов Христу — «Книга Эммануила»³⁶, осуществленное Деборой Лифшиц (Отд. оттиск из *JA*, 1948, p. 65–86).

Эфиопская магическая литература (помимо работ Б. А. Тураева и упоминавшейся уже статьи Крачковского) представлена интересной статьей В. Х. Воррела: «Чары и амулеты (абиссинские)» (извлеч. из: *J. Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburg, 1910, vol. 3, p. 398–401). В статье в очень сжатой форме подведены итоги многолетних занятий автора эфиопской магической литературой. Рассматриваются и внешний вид эфиопских магических свитков, и вопросы их датировки, и практи-

³³ В эфиопской традиции этот святой неизменно именуется Гэбрэ Крыстос, т. е. «раб Христов».

³⁴ Содержит гимны в прозе, расположенные по дням недели. Эфиопская традиция приписывает их авторство Ефрему Сирию. Карл Фрис, первый издатель текста, считал его переводом с коптского. Текст, однако, свидетельствует об арабском посредстве, через которое он восходит к коптской, и далее к греческой гимнографии.

³⁵ Содержит своего рода резюме Выддасе Марьям в 13 параграфах. Авторство этого гимна эфиопская традиция приписывает Яреду-сладкопевцу (VI в.).

³⁶ Эммануил — одно из имен Христа. Гимн составлен в одном из характерных жанров эфиопской духовной поэзии — «мальк'э». «Мальк'э» («образ») представляет собой стихотворный гимн, в котором в определенной последовательности восхваляются члены и органы тела того или иного святого как вместилища определенных духовных качеств и добродетелей.

ческое их употребление. Анализируется ряд сюжетов (о св. Сисиннии и Верзильи, о «Сети Соломона», об Айнат — персонификации злого глаза и ряд других), а также магические формулы и слова.

Имеется издание текста «Сети Соломона» с немецким переводом и исследованием, осуществленное С. Ойрингером (отд. оттиск из *ZS*, Leipzig, 1928, Bd. 6, H. 1, S. 76–100; Bd. 6, H. 2, S. 178–199; Bd. 6, H. 3, S. 300–314; Bd. 7, H. 1, S. 68–85).

Очень интересна изданная С. Гребо по рукописи № 297 из коллекции Марселя Гриоля «Легенда о Сисиннии и Верзильи», восходящая к синаксарному сказанию о св. Сисиннии-великомученике, пострадавшем при Диоклетиане (отд. оттиск из: *Orientalia*, vol. 6, fasc. 3, p. 177–183). Заметим, что синаксарная редакция жития св. Сисинния значительно отличается от редакции, обычно помещаемой в магических свитках (и рассмотренной в упомянутой выше статье В. Х. Воррела).

Укажем также на наличие в коллекции статьи Н. Родоканакиса «Эфиопский свиток с магической молитвой в городском музее Вельса» (отд. оттиск из: *WKZM*, Bd. 18, 1904, S. 30–38). Статья содержит издание и немецкий перевод «Молитвы о связывании злых духов» и гимнов ангелу Фануилу, гонителю злых духов.

III. ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ РАБОТЫ (ПОМИМО ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ)

Из исследовательских работ следует отметить большую статью Э. Литтмана «История эфиопской литературы» в сб. «История христианских литератур Востока» (Лейпциг, 1907); «Заметки по литературной истории Эфиопии» Конти Россини (Рим, 1932); «Историю эфиопской литературы» И. Гвиди (Рим, 1932); книгу Дж. Хардена «Введение в эфиопскую христианскую литературу» (Лондон, 1926); книгу Э. Черулли «Эфиопская книга “Чудеса Марии” и ее истоки в литературе латинского средневековья» (Рим, 1943).

Большую ценность представляет исследование Э. Черулли «Эфиопы в Палестине» (два тома, изданные в Риме в 1943 и 1947 гг.), а также две работы Марио Морено: по традиционной церковной поэзии эфиопов — «Собрание кэне. Тексты, перевод и комментарии» (Рим, 1936) и по фольклору оромо — «Басни и стихи галласов» (Рим, 1935).

Имеются в коллекции и ценные библиографические обзоры работ по Эфиопии, которым Игнатий Юлианович всегда придавал большое значение. Это большая работа Джузеппе Фумагалли (1863—1939) «Эфиопская библиография. Описательный и систематизированный каталог произведений, опубликованных со времени изобретения книгопечатания до конца 1891 г. относительно Абиссинии и сопредельных областей» (Милан, 1893) (2758 названий) и две работы его продолжателя Сильвио Занутто; «Эфиопская библиография. Вып. 1», посвященный библиогра-

фии библиографий (Рим, 1929) и «Вып. 2», посвященный эфиопским рукописям (Рим, 1932).

Нужно отметить и ценнейшую, подробно аннотированную «Эфиопскую библиографию (1927 — июнь 1936)» Конти Россини (Милан, 1936).

Известную ценность представляют этнографические труды бывшего итальянского консула Альберто Поллеры «Женщина в Эфиопии» (Рим, 1922) и «Туземные народности Эритреи» (Болонья, 1935). Обе работы хорошо иллюстрированы.

Имеется в коллекции и ряд сочинений общего характера, ценных тем, что они связаны часто с путешествиями по Эфиопии. Такие сочинения появились, в частности, в России в восьмидесятые годы XIX века в связи с общим повышением интереса к Эфиопии. Такова книга А. К. Булатовича «С войсками Менелика II. Дневник похода из Эфиопии к озеру Рудольфа» (СПб., 1900). Это дневник его второго путешествия в Эфиопию, когда туда была отправлена Чрезвычайная Дипломатическая Миссия во главе с действительным статским советником Петром Михайловичем Власовым. Любопытна и книга архимандрита Ефрема (доктор Цветаев) «Поездка в Абиссинию» (М., 1901). Книга, в частности, содержит подробное описание путешествия по России первого в истории Эфиопского посольства во главе с принцем Дамто и архиепископом Харарским Гэбрэ Эгзиабе-ром. Имеется в коллекции и наделавшая в свое время много шума книга Е. Долганева «Современная Абиссиния. Очерки быта, культуры, общественной и религиозной жизни эфиопского народа» (СПб., 1887), которую В. В. Болотов, по свидетельству И. Ю. Крачковского, назвал лаконично «невозможным произведением»³⁷.

Любопытна книга Жака Файтловича «Поперек Абиссинии : мое второе путешествие к фалаша» (Берлин, 1910). (Приложено письмо раввинов к фалаша от 1906 г. и ответ последних, адресованный «иудеям всех стран», содержащий просьбу о помощи в организации школ и преподавания, а также о присылке книг).

Отметим наличие двух сравнительно кратких, но емких научно-популярных книг по Эфиопии, принадлежащих таким крупным эфиопистам как Карло Конти Россини и Энно Литтман. Книга Конти Россини «Абиссиния» вышла в Риме в 1929 г. и на 172 страницах дает ясное и четкое понятие о физической географии страны, этнографии, истории и культуре. Книга Э. Литтмана с таким же названием, изданная в Гамбурге в 1935 г. (115 стр.), представляет своего рода параллель к книге Конти Россини. Несколько большее внимание, чем Конти Россини, автор уделяет народной литературе Эфиопии. В целом книги удачно дополняют одна другую и

³⁷ Крачковский, Введение в эфиопскую филологию... 101.

занимают, несомненно, достойное место в эфиопистической коллекции И. Ю. Крачковского.

Есть в коллекции и несколько работ по эфиопскому искусству, до сего дня наименее разработанной области эфиопистики. Это, прежде всего, описание коллекции эфиопских икон и картин доктора А. И. Кохановского, приобретенной им во время трехлетнего пребывания на юге Эфиопии и в 1913 г. пожертвованной им Музею Антропологии и Этнографии им. Петра Великого. Описание коллекции сделано Б. А. Тураевым в соавторстве с искусствоведом Д. В. Айналовым (1862—1939): «Произведения абиссинской живописи, собранные доктором А. И. Кохановским» (СПб, 1913).

Интересна работа Э. Черулли — «Икона/ “Иисус в терновом венце”» в эфиопском искусстве и ее истоки в Европе XV века» (отд. оттиск из: *RSE*, Roma, vol. 6, fasc. 2, p. 109–129). Отметим также статью Воллиса Баджа «Об иллюстрациях эфиопских рукописей», предпосланную им изданию «Житий Маба Сиона и Гэбрэ Крыстоса» (Лондон, 1898, p. 10–83). Статья интересна главным образом воспроизведенными в ней миниатюрами из эфиопских рукописей XV, XVII и XVIII вв., хранящихся в библиотеке Британского Музея.

Закономерен вопрос, есть ли в коллекции раритеты? Пожалуй, есть. Это, например, один номер первой амхарской газеты «Аэмо» («Разум»), которая основана была в 1902 г. греком Кавадиа и название для которой выбрал сам Менелик II. Она издавалась по субботам до 1903 г., затем возобновилась в 1914 г. и просуществовала до 1916 г. В коллекции имеется № 15 этой газеты от 21 ноября 1914 г.

Для библиофилов интересна будет книга швейцарского любителя эфиопской полиграфии Карла Люти «Эфиопский язык в Швейцарии», изданная в Берне в 1936 г. в 200 экземплярах. Номер имеющегося в коллекции экземпляра — 142. В этой книге К. Люти говорит, в частности, и о первопечатной эфиопской книге — Псалтири Иоанна Поткена 1513 г. и дает снимок четырех страниц этой «редкости». (Заметим, кстати, что эта редкость имеется в ОЛСАА РНБ).

Можно назвать редкостью и уже упоминавшееся роскошное издание Воллиса Баджа: «Рукопись леди Мьюкс № 1: Жития Маба Сиона и Гэбрэ Крэстоса», (Лондон, 1898), выполненное на средства меценатки и коллекционерши леди Мьюкс. Всего было напечатано 300 экземпляров. Номер имеющегося в коллекции экземпляра — 84. Книга содержит 92 цветные репродукции эфиопских миниатюр из опубликованной рукописи и 33 черно-белые из рукописей XV, XVII и XVIII вв. Даже переплет этой книги — копия оригинального эфиопского переплета изданной рукописи.

В заключение нужно отметить, что почти все эти книги, оттиски, извлечения активно использовались И. Ю. Крачковским в его собственных эфиопистических работах: в статьях, рецензиях, книгах. Думаю, что эта

коллекция послужит, наконец, и сегодняшним отечественным эфиопистам, внимания которых она, несомненно, заслуживает.

Ценность этой коллекции усиливается еще и тем обстоятельством, что некоторые из упомянутых выше изданий или представляют собой библиографическую редкость (таково, например, фундаментальное исследование Э. Черулли «Эфиопская книга Чудеса Марии и ее истоки в литературе латинского средневековья»), или вовсе (насколько нам известно) отсутствуют в отечественных библиотеках (например, арабский перевод жития Такла Хайманота; работы М. Морено по церковной поэзии эфиопов и фольклору оромо; двухтомное исследование Э. Черулли «Эфиопы в Палестине»; этнографические работы Альберто Поллеры и некоторые другие).

Статьи

СТАРЕЙШАЯ РУКОПИСЬ ПОЛНОЙ БИБЛИИ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

(ВОЗВРАЩЕНИЕ К ДАВНИШНЕЙ ДИСКУССИИ)

Приближающаяся годовщина — 120 лет со дня рождения академика И. Ю. Крачковского — дает повод обратиться к одному из «глухих» эпизодов его научной работы там, где у него, к сожалению, не оказалось преемников, — в области арабо-христианской письменности. Эпизод этот связан с рукописью D 226 из собрания СПбФ ИВ РАН и с эффектной презентацией ее Крачковским через другую рукопись, в свою очередь тоже не без эффекта представленную специалистам другим автором. Упомянутая рукопись вполне, как считал Крачковский, «заслуживает специального исследования», но оказалась она на деле совершенно забытой.

В одном из «листочков» своих воспоминаний И. Ю. Крачковский писал:

«Молодому арабисту, который захочет проникнуть основательно в науку, предстоит сложный, иногда окольный путь. Ему надо прежде всего овладеть разнообразными “инструментами работы” и едва ли не в первую очередь западноевропейскими языками. Число нужных для него языков с прогрессом науки все растет и растет. Уже в XVIII веке навсегда кончился тот период, когда ученый мог ограничиться одним латинским; теперь на первых шагах он убеждается, что для пользования даже основными неизбежными пособиями надо владеть не тремя языками — английским, французским и немецким, но и прибавить к ним и четвертый — итальянский, арабистические работы на котором со второй половины XIX века стали в первый ряд мировой научной литературы. Связь Испании с арабским миром арабисту ясна еще по учебной истории средних веков, но теперь он узнает, что дружная плеяда испанских арабистов создала серьезную школу с конца XIX века и по многим уже вопросам нельзя обходиться без их трудов. Задумает он углубиться в специальную область исламоведения, и быстро услышит, что лучший курс мусульманского права издан на голландском языке, как и целый ряд основных работ по внутренней истории ислама. Солидные и оригинальные школы датских и шведских арабистов заставят его познакомиться со скандинавскими языками, и он должен считать еще счастливой для себя случайностью, что крупнейший исламовед прошлого поколения, венгр, большинство работ печатал по-немецки, а финские ученые часто пользуются шведским и другими более доступными языками. Но этого мало. Русскому арабисту стыдно не знать работ по своей специальности на славянских языках: он прежде всего должен познакомиться с многовековой чешской традицией

и с новой польской наукой, энергично развившей свое востоковедение после первой мировой войны в целом ряде периодических изданий и серий. Ему надо знать, что и на сербском языке существует не только большая литература, посвященная развитию арабской письменности в Боснии и Герцеговине, но и за последние десятилетия вышло немало работ, затрагивающих общие вопросы арабистики. Полезен ему иногда будет и болгарский язык; и на украинском арабист найдет и живые очерки современного мусульманского мира, принадлежащие крупному специалисту, и едва ли не лучшие в художественной литературе “Бейрутские рассказы” или “Песни Ливана”. Список необходимых языков ширится и ширится; если выдвинуть эту фалангу всю сразу, она может утратить, но при постепенном движении человеческой жизни ею часто овладеваешь как-то незаметно для самого себя.

Арабисту понятен притворный ужас знаменитого голландского ориенталиста Снук Хюргронье, побывавшего инкогнито в Мекке, когда он в конце 90-х годов писал из Батавии на Яве Розену, не без иронии благодаря его за присылку очередного выпуска “Записок Восточного отделения Русского Археологического общества”, которые всегда выходили только на русском языке. Он говорил, что, пожалуй, скоро молодой магистрат-ориенталист, прежде чем погрузиться в свою специальность, должен будет изучить 24 языка, на которых печатаются работы из его области, и среди них будет не только русский или голландский, но даже малайский, яванский... По счастью, на практике это оказывается все же не так страшно; и удельный вес разных языков в области арабистики не одинаков, и не все они в одинаковой мере нужны для отдельных тем»¹.

Несмотря на пространность этой цитаты, мне очень хотелось привести ее здесь целиком. Дело в том, что отступление от содержащегося в ней «завета» было когда-то причиной заметного научного происшествия, одним из далеких отголосков которого является предлагаемая ниже работа.

В 1925 г. А. Ваккари опубликовал статью о ватиканской рукописи с текстом арабской Библии (Ms. ar. 468 — Ветхий завет и Ms. ar. 467 — Новый завет)². В ней он восстанавливает (по неизданным документам) историю

¹ И. Ю. Крачковский, Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях (М., 1965) 152–154 (= И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения. Т. 1 (М.—Л., 1955) 98–99).

² A. VACCARI, Una Bibbia araba per il primo Gesuita venuto al Libano // *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* X, fasc. 4 (1925) 79–104 & pl. IV–V. Каталогное описание этой рукописи появилось за 94 года до этого, см.: *Catalogus codicum Bibliothecae Vaticanae arabicorum, persicorum, turcicorum, aethiopicorum, copticorum, armenicorum, ibericorum, slavlicorum, indicorum, siniensium, item eius partibus hebraicorum et syriacorum quam Assemani in editione praetermiserunt, edente*

появления этой рукописи в Риме³, напрямую связывая это появление с подготовкой известного римского издания 1671 г., — оно впервые дало в *печатном виде* полную Библию на арабском языке⁴. В свою очередь, и сама ватиканская рукопись не менее примечательна: по оценке А. Ваккари, она впервые объединила в одном своде разрозненные части арабской Библии на основании различных рукописей⁵.

В том же 1925 г.⁶ юбилейный том «*Mélanges de l'Université St. Joseph*» со статьей А. Ваккари попал в Библиотеку Академии наук в Ленинграде (ныне — Санкт-Петербург), где с ним познакомился И. Ю. Крачковский. 18 сентября этого года он уже докладывал на собрании Академии наук СССР свой отклик на центральные выводы статьи А. Ваккари⁷.

Удивительным образом сошлись обстоятельства для Крачковского в этом случае. В 1924 г. он опубликовал каталог небольшой коллекции арабо-христианских рукописей, поступивших в Азиатский музей⁸ в 1919 г.⁹, и первые три номера в нем занимает описание трехтомной рукописи с полным, как и в Ватиканской рукописи, переводом Библии на арабский язык¹⁰. В этой публикации нет ничего, что указывало бы на намерение

Anglo Maio (Romae, 1831) (Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Maio, IV) Pt. 2, no. LXXIX.

³ Рукопись была переписана в Триполи (Тарабулусе) в 7087 г. от сотворения мира (1578—1579 г. н.э.) по поручению иезуита Giovanni Battista Eliano, посланного папой Григорием XIII в Сирию специально с этой целью.

⁴ Статья А. Ваккари была удачно приурочена им сразу к двум юбилеям — к пятидесятилетию бейрутского Университета св. Иосифа, питомцем восточного факультета которого был автор данной статьи, и к 255-летию выхода в свет упомянутого римского издания 1671 г. Об истории этого издания и о восприятии его арабами см.: А. Е. Крымский, История новой арабской литературы. XIX—XX века (М., 1971) 400—404 (со ссылками на литературу).

⁵ VACCARI, Una Bibbia araba... 92, 94 и др.

⁶ Это стоит отметить, сравнивая то время с сегодняшними возможностями Академии. В стране, разоренной двумя разрушительными войнами (первой мировой и гражданской), в 1925 г. обеспечивалась оперативная доставка научной литературы из заграницы.

⁷ И. Ю. Крачковский, Оригинал ватиканской рукописи арабского перевода Библии // Доклады Академии наук СССР, серия В (1925) 84—87; то же самое — в: И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения. Т. 6 (М.—Л., 1960) 472—477, илл.

⁸ Ныне это — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН.

⁹ И. Ю. Крачковский, Арабские рукописи из собрания Григория IV, патриарха антиохийского (Л., 1924). Эти рукописи были принесены патриархом в дар российскому императору (об этом см. ниже).

¹⁰ Ее современный шифр — D 226; см.: Арабские рукописи Института востоковедения Академии наук СССР. Краткий каталог / Под ред. А. Б. Халидова. Ч. 1 (М., 1986) № 10367.

Крачковского специально заняться этим важным списком¹¹. Но вот в 1925 г. Крачковский знакомится со статьей А. Ваккари, которая в буквальном смысле «дарит» ему почти готовый сюжет... для краткой, но замечательной реплики. Последняя полностью лишает ватиканскую рукопись ее наиболее ярких достоинств. Так, тезис Ваккари о будто бы первой (по счету) кодификации арабской Библии он отводит напоминанием о том, что *вся Библия* была переведена на арабский язык еще в IX в., отсылая за подробностями к своей статье на эту тему¹². Справедливость этого отвода не вызывает сомнений. А допущение, что, даже не будучи первой кодификацией, ватиканская рукопись все же могла бы считаться старейшим полным экземпляром арабской Библии, он отклоняет указанием на то, что «самый оригинал ватиканской рукописи, писанный в 1238 году, <...> дошел до наших дней и хранится теперь в Азиатском музее»¹³. Основания для такого утверждения безусловно были: несомненная зависимость колофонов в обеих рукописях, специально проиллюстрированная Крачковским; результаты сличения двух страниц ватиканской рукописи¹⁴ с соответствующими местами петербургской рукописи; установленный им факт, что в XVI в. Петербургская рукопись находилась именно там, где была переписана ватиканская (в Триполи).

¹¹ Нужно, впрочем, отметить, что Крачковский дважды (в разное время) упоминал о подготовленном им, но не напечатанном, более подробном каталоге этой же рукописной коллекции: «Радость моя омрачалась только тем, что первоначальный список со всеми извлечениями остался в Голландии и вернулся очень не скоро, когда другие работы не позволили мне продолжить намеченный *Catalogue raisonné*, и я опубликовал только краткую опись» («Рукописи двух патриархов или сбывшееся предсказание» // Над арабскими рукописями... 51–59, особ. 58 = Крачковский, Избранные сочинения... Т. 1. 45); «К половине июля [1914 г.] во время пребывания в Лейдене каталог был совершенно закончен, но обстоятельства военного времени заставили оставить его вместе со всем багажом и другими работами в Голландии, где он — хочу надеяться — находится и в настоящее время» (Крачковский, Арабские рукописи из собрания Григория IV... = Крачковский, Избранные сочинения... Т. 6. 428; написано в мае 1919 г.). Следов этого каталога в архиве Крачковского пока не найдено. Но в публикации 1924 г. есть упоминание, что в этом каталоге был более или менее выяснен вопрос о редакции библейских переводов, который в каталоге, напечатанном в 1924 г., им уже не затрагивается (см. Крачковский, Избранные сочинения... Т. 6. 428).

¹² И. Ю. Крачковский, О переводе Библии на арабский язык при халифе ал-Ма'муне // *XV* VI.2 (1922) 189–196. Ваккари с данной статьей, опубликованной на русском языке, знаком не был.

¹³ Крачковский, Оригинал ватиканской рукописи... 85. Этот оригинал старше ватиканской копии с него почти на 350 лет.

¹⁴ По фотокопиям, приложенным к статье А. Ваккари.

Критика Крачковского не задела фактографической части статьи А. Ваккари, но статью в целом лишала ее главного общекультурного вывода. На печатное выступление Крачковского положительно отозвался С. Эврингер¹⁵, а затем откликнулся на него и А. Ваккари¹⁶. Он подробно пересказал содержание статьи Крачковского¹⁷, признал справедливыми несколько его второстепенных замечаний, а также сформулировал свое отношение к принципиальным положениям этой статьи. В целом, оно характеризуется объективной, но пассивной констатацией очевидного: точное соотношение между петербургской рукописью и ватиканской не устанавливается по краткому описанию Крачковского; не объясняется различный порядок текстов в рукописях (в частности, разное месторасположение книги Товит); разночтения на двух страницах, выявленные Крачковским, ни о чем конкретном не говорят и, таким образом, ничего не доказывают. Ваккари отметил также отсутствие ответа на вопрос, относится ли датировка антиохийского архетипа (1021—22 г.), упоминаемая в конце второй книги Маккавеев, ко всему Ветхому Завету или же только к Маккавеям¹⁸?

По причинам, которые пока что остаются невыясненными до конца, дальнейшие исследования обеих рукописей прекратились. Ни А. Ваккари, ни И. Ю. Крачковский, насколько мне известно, больше не возвращались к поднятым ими вопросам¹⁹. Итоги незавершенной ими дискуссии под-

¹⁵ S. EURINGER, Zum Stammbaum der arabischen Bibelhandschriften Vat. Ar. 468 und 467. Referat über zwei einschlägige Arbeiten // *Zeitschrift für Semitistik* 7 (1929) 259–273.

¹⁶ A. VACCARI, La storia d'una Bibbia araba // *Biblica* XI (Jul.–Sept. 1930) 350–355.

¹⁷ Это было немаловажно, т.к. статья Крачковского была напечатана по-русски и не всем была из-за этого известна и доступна. Вероятно, и сам Ваккари прибегал к помощи переводчика, отозвавшись на критику Крачковского лишь через пять лет.

¹⁸ Есть у Крачковского такая неудачная фраза: «Дата в конце второй книги Маккавеев относится ко всей рукописи...» (Оригинал ватиканской рукописи, с. 86). Но там на самом деле не одна, а две даты. Одна (6746 г. от С.М. = 1238 г. н.э.) — фактически общая для всего Ветхого Завета; ее, собственно, и имел в виду Крачковский. Другая (6530 от С.М. = 1022 г. н.э.) датирует антиохийский архетип, с которого переписывалась петербургская рукопись. Для Ваккари было принципиально важно узнать, как трактуется эта дата по петербургской рукописи: как датировка одной только книги Маккавеев или как датировка всего предшествующего ей Ветхого Завета? По ватиканской рукописи сам он выбор делал в пользу первого варианта.

¹⁹ И А. Ваккари, и Г. Граф упоминают о каком-то письменном сообщении Крачковского (Граф уточняет, что оно было единственным). Его содержание нам неизвестно; вероятнее всего, в нем были только образцы текстов из петербургской

вел Г. Граф и зафиксировал в своем справочнике²⁰. Он отдал первенство петербургской рукописи и сформулировал, на основании доступного ему сравнительного материала²¹, следующее заключение: 1) относительно Нового Завета — ни о каком копировании одной рукописи с другой не может быть и речи; 2) относительно Ветхого Завета — сохраняется возможность настаивать, что ватиканская рукопись, если не целиком, то в большей части, была скопирована с петербургской (другая возможность — что обе рукописи в значительной мере использовали один и тот же оригинал).

Таким образом, проблема взаимозависимости двух рукописей Библии, которую поставил И. Ю. Крачковский, спровоцированный на это случайным промахом А. Ваккари, фактически не решена до сих пор. А вопрос об отношении петербургской рукописи к антиохийскому архетипу 1022 г., который в ходе дискуссии поднял А. Ваккари, даже не обсуждался. Очевидно, что оба эти вопроса должны решаться в связке и что для этого нужен равный доступ к обеим рукописям, которого видимо раньше не получилось.

Теперь, как кажется, подошло время возобновить прерванные исследования. Крупным шагом в этом направлении может стать факсимильное издание всей петербургской рукописи на cd-rom'e. К такому изданию и приурочивались первоначально нижеследующие заметки. Они содержат некоторый новый материал, извлеченный непосредственно из все еще малоизвестной петербургской рукописи и вписывающийся в круг вопросов, поднятых диспутантами 75 лет назад.

1.

Петербургская рукопись имеет дату, содержит место переписки и имя переписчика. В годы открытия наукой нашей Библии арабские переписчики рукописей еще редко интересовали ученых. Их внимание было целиком поглощено собственно текстами сочинений и их авторами. Но в данном случае полемическая острота ситуации и общекультурное значение обсуждаемых списков придали вес и переписчику. Поскольку инициатива в дискуссии принадлежала Крачковскому, то ему и выпало дать первую сводку сведений о нашем переписчике, Савве Лавриоте или, по-другому, Пимене Дамаском — главным образом для того, чтобы подчеркнуть достоверность колофонов в рукописи и цельность последней.

рукописи и информация о порядке библейских книг в ней. См.: VACCARI, *La storia d'una Bibbia araba...* 355; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Litteratur*. Bd I (Citta del Vaticano, 1944) 92.

²⁰ GRAF, *Geschichte...* I. 88–92.

²¹ Включая письменное сообщение Крачковского, о котором сказано в прим. 19.

Он обнаружил²², что помимо Библии им переписаны еще две рукописи, сохранившиеся до нашего времени²³. Еще одно сочинение, писанное его рукой, видел некогда архидьякон Павел Алеппский (ум. в 1669 г.)²⁴, сведения которого были позже повторены Михаилом Бурейком²⁵. Повидимому у тех же Павла Алеппского или у Бурейка вычитал о Пимене `Иса Искандар ал-Ма`луф²⁶, ставший, в свою очередь, в 1924 г. источником для крохотной заметки Луиса Шейхо о монахе Пимене²⁷.

Добавим к этим сведениям от себя еще пару рукописей, переписанных Пименом. В XIX в. они еще находились в монастыре св. Катерины на Синае, где их видел Порфирий Успенский²⁸. С ними вместе число известных нам рукописей, переписанных Пименом, возрастает до шести. Все они датированы, что является большой удачей, и по крайней мере некоторые локализованы:

1. Рукопись какого-то сочинения под названием *كتاب الحاوي*, которую видел архидьякон Павел Алеппский в деревне Кара (*قارة*), стоящей на караванном пути из Дамаска в Хомс²⁹. По словам архидьякона, монах Пимен переписал ее в Дамаске 18 нисана 6714 или 6724 г. от сотворения мира, что примерно соответствует 1206 или 1216 г. н. э.³⁰

²² كراتشوفسكي، اغناطيوس. المخطوطات العربية لكتبة النصرانية في المكاتب البطريركية. — مجلة المشرق، ج 23، 1925، ص 278، رقم 259.

²³ Одна в Ватикане: *Catalogus codicum Bibliothecae Vaticanae*... Н. 172–178, no. LXXIX. Другая в Британском музее: *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars secunda: codices arabicos complectens* (Londoni, 1846–1871) No. 25.

²⁴ Г. Муркос, Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в XVII в. Вып. V (М., 1900) 184; *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche / Texte arabe et trad. fr. par B. RADU* (Paris, 1930) (*Patrologia Orientalis*, XXII.1) 28.

²⁵ См., например, по рукописи В 1229 (АРКК, № 10544), л. 87, 4–9.

²⁶ Журнал *النعمة (Дамаск)* 1 (1909–1910) 143–144.

²⁷ L. Шейхо, *Catalogue des manuscrits des auteurs chrétiens depuis l'Islam* (Beirut, 1924) 72–73, no. 259, где вместо «Китаб ал-мухит» следует читать «Китаб ал-хави».

²⁸ *Catalogus librorum manuscriptorum et impressorum Monasterii S. Catherinae in Monte Sinai*... (Petropoli, 1891) Nos. 156, 298 (отдельный оттиск из: П. Сырку, Описание бумаг епископа Порфирия Успенского, пожертвованных им в Императорскую Академию наук (СПб., 1891)).

²⁹ В старом путеводителе по Сирии расстояние от Дамаска определяется следующим образом: от Дамаска через Сайднаю до Эн-Небка 13 часов (через Кутейфу — 6,5 часов), от Эн-Небка до Кара — еще 2 часа 45 мин. См.: К. ВАЕДЕКЕР, *Palestine et Syrie. Manuel du voyageur* (Leipzig, 1893) 396.

³⁰ В первоисточнике (см. выше прим. 24) даты приведены по двум летоисчислениям — от сотворения мира и по хиджре; они не сходятся между собой, поэтому пересчет на современное летоисчисление условен. Муркос, с. 184:

2. Через семь лет там же в Дамаске монах Пимен переписал рукопись, которая находится теперь в Ватикане. Реальную известность эта рукопись приобрела благодаря одной из ранних работ византиста А. А. Васильева (1867—1953). В ней цитируется колофон упомянутой рукописи с важными для нашей темы деталями³¹: «Написал эту книгу Абуларам ибн Ганаим ибн Абрахам, монах Бимин Лавриот, в дамасской церкви блаженной Владычицы Девы Марии, в дни аввы Иоанна, архиепископа того же города, и аввы Симеона, сына Абу Сайбеа, патриарха антиохийского. Окончена эта книга в последнюю декаду месяца адара, от сотворения мира 6731, что соответствует последней декаде месяца сафара, в год хиджры 620»³².

3. На следующий год, 6732 от сотворения мира или 1224 г. н.э., там же в Дамаске и в той же церкви Св. Девы Марии (كنيسة السيدة مريم) монах Пимен переписал рукопись, которую, как уже упоминалось (см. выше прим. 28), в XIX в. видели на Синае в монастыре св. Катерины.

4. Еще через 13 лет, в 6745 г. от сотворения мира или в 1237 г. н.э., в Дамаске и опять в той же церкви (كنيسة السيدة) Пимен переписал синаксарий — в XIX в. и его видели на Синае в монастыре Св. Катерины (см. выше примеч. 28); возможно, что этот синаксарий — один из двух тамошних экземпляров, описанных в современном каталоге 1955 г.³³.

5. В этом же 6745 г. от сотворения мира (1237 г. н.э.) Пимен переписал рукопись, которая через несколько столетий оказалась в Британском музее (теперь — в Британской библиотеке). Старый каталог (см. выше примеч. 23), в котором описана эта рукопись, к сожалению, не дает более детальных сведений.

На фоне выявленных выше данных (и в их контексте) нужно рассматривать и последнюю, шестую, из переписанных монахом Пименом рукописей — его трехтомную Библию. Очевидно, что он был опытным копиистом. Выполненные им копии, перечисленные выше, дают возможность, при необходимости, подробнее познакомиться с его профессиональной переписческой манерой.

6724 г. от С.М. = 604 г.х. = 1216 г. н.э.); ‘Иса ал-Ма’луф и Шейхо: 6714 от С.М. = 604 г.х. = 1216 г. н.э.). 604 году хиджры, который неизменно указывается всеми перечисленными авторами, соответствует не 1216 г., а 1208 г. н.э. (то есть 6716 г. от С.М.!). Даты, таким образом, не сходятся между собой.

³¹ А. А. Васильев. Арабская версия жития св. Иоанна Дамаскина (СПб., 1913) 3–4.

³² То есть в конце марта 1223 г. н. э.

³³ A. S. ATIYA, The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. A hand-list of the Arabic manuscripts and scroll microfilmed at the library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai (Baltimore, 1955) 12, nos. 418, 421.

6. Петербургская рукопись Библии (D 226). Колофоны этой рукописи показывают, что Пимен переписывал ее в течение трех лет. Так, в конце книги Бытия (т. 1, л. 35а) им было записано:

وكتب الفقير الى رحمة الله سابا السيقى المسمى يومئذ بيمين الدمشقى وذلك السابع عشر كانون الاول
سنة ستة الف وستمائة اربعة اربعين للعالم

что дает дату 17 декабря 6744 г. от сотворения мира или 1235 г. н.э. Аналогичная запись с именем того же Пимена повторяется еще несколько раз:

в конце книги Левит (т. 1, л. 76а): 4 января 6744/1236 г.;

в конце всей Торы (т. 1, л. 119а): середина января 6744/1236 г.;

в конце Пророков (т. 2, л. 144а): 24 января 6745/1237 г.;

в конце книги Иова (т. 2, л. 158а): середина февраля 6744³⁴/1236 г.;

в конце второй книги Маккавеев (т. 3, л. 16b): 6746/1238 г.

Сбой в предпоследней дате (в конце книги Иова), замеченный еще И. Ю. Крачковским (см. примеч. 34), и размышления о его причине сделали колофоны с датами на какое-то время объектом нашего специального внимания. Проследив полистное и повременное движение переписки, мы обратили внимание на определенную закономерность в нем. Так, между первой и второй записями Пимена прошло всего 17 дней, в течение которых им было переписано 40 листов. Между второй и третьей записями прошло только 11 дней (переписано 43 листа). Между третьей и четвертой записями прошел целый год, не разделенный на более мелкие отрезки; за это время Пимен переписал 276 листов. Следующая запись сделана, однако, уже через 20 дней (если принять поправку Крачковского к дате), за которые переписано всего 14 листов. Затем, только через год, появляется очередной (последний) датированный колофон, согласно которому за этот год переписано 90 листов.

Не получая из этих данных никакой существенной информации³⁵, мы оставляем в стороне межколофонный листаж и сосредоточим внимание на одних только датах. Оказывается, все они кучно ложатся на симметричные отрезки зимнего времени трех соседних лет. Это наводит на предположение, что в 1235—1238 гг. Пимен бывал в Дамаске лишь наездами (раз в год) — например, по монастырским делам, приуроченным, может быть, к церковным праздникам. Каждый раз, покидая Дамаск, он увозил с собой для копирования часть дамаскского оригинала. Начиная со второго его приезда, в Дамаске мог происходить обмен переписанной им части оригинала на очередную, еще не скопированную порцию большой руко-

³⁴ «Вероятно, ошибка вместо 6745 г.», считает Крачковский; см.: Оригинал ватиканской рукописи арабского перевода Библии // Крачковский, Избранные сочинения... Т. 6. 476, прим. 1.

³⁵ Даже удовлетворительного представления о производительности переписческого труда.

писи. Проводя в городе по несколько дней или недель, он мог приступить к переписке прямо в Дамаске, отметив в своей копии эту особенность шестью памятными колофонами³⁶.

Если высказанное выше предположение справедливо, то можно, в самых общих чертах, составить представление и о самой дамаскской рукописи, которую он копировал (ею, напомним, мог быть «антиохийский архетип 1022 г.»): 1) она не могла быть переплетенной (потому что Пимен не мог бы увозить ее частями); 2) она могла (но не обязательно) принадлежать церкви Св. Девы Марии в Дамаске, где писались Пименом отмеченные выше колофоны; 3) антиохийский оригинал (предполагаемый протограф петербургской Библии) представлял собой *полный* текст Ветхого Завета, а не разрозненные его части, ибо подыскивать для последовательного копирования разрозненные части в краткие наезды в Дамаск Пимену было бы труднее³⁷.

Итогом этого рассмотрения можно считать следующие заключения: 1) монах Пимен — реальное лицо, два или три десятка лет занимавшегося переписыванием арабских рукописей. Известны его мирское имя, а также два имени, полученные им в монашестве. 2) Несомненно, что он переписывал Ветхий Завет в Дамаске в конце 1235—1238 гг. 3) В 1238 г., скопировав книги Маккавеев, он прекращает переписку Библии³⁸. Почему? Возможно, *полностью исчерпав* свой рукописный оригинал — антиохийский список 6530/1022 г. н.э., который при *таком* объяснении заключал бы в себе один только Ветхий Завет.

2.

Г. Граф, понуждаемый справочным характером своей работы к различного рода классификациям, следующим образом определил местоположение петербургской Библии в ряду других списков: «Первая попытка с христианской стороны установить полный текст Библии путем сведения всех книг Старого и Нового Заветов в *единый кодекс* (курсив мой. — В. П.) относится к довольно позднему времени, а именно к XVI в. Она исходит от мелькитской стороны в Сирии. Старейшая рукопись этого рода находится теперь в Ленинграде (As[iatische]. Mus[eum]., D 226)»³⁹.

³⁶ Части Библии, переписанные Пименом в течение каждого года, представляются, кстати сказать, уже более сбалансированными друг с другом по объемам.

³⁷ Когда о работе арабских переписчиков будет собрано больше фактов, к этому предположению можно вернуться еще раз.

³⁸ С этого года мы теряем всяческие следы жизни и деятельности этого монаха.

³⁹ GRAF, Geschichte... I. 89–90.

Между тем, вопрос этот не так прост. Успела ли сама идея «единого библейского кодекса» сформироваться в среде арабских христиан *до начала эпохи книгопечатания*? Оценивая репертуар библейских текстов в дошедших до нашего времени рукописях, трудно представить себе, что даже и в XV в. не очень мощная (в сравнении, скажем, с арабо-мусульманской) арабо-христианская рукописная традиция была в состоянии реализовать такую чрезвычайно затратную⁴⁰ идею. Судя по всему, время для идеи полнообъемного списка двух Заветов пришло только с эпохой книгопечатания (и то не сразу).

Что же подразумевал под «единым кодексом» Граф? Каким критериям, по его представлениям, должен был отвечать такой кодекс⁴¹? По современным научным понятиям (кодикологическим), единым кодексом для XVI в. можно считать *только* ватиканскую рукопись Библии⁴². Граф же ставит ее только на второе место (после петербургской рукописи)⁴³.

Что касается петербургской рукописи, то она представляет собой, в отличие от ватиканской, *конволют*, кем-то составленный из трех разных рукописей. Первая из них — это Ветхий Завет, переписанный в Дамаске монахом Пименом в 1235—1238 гг. В теперешнем трехтомнике⁴⁴ эта ру-

⁴⁰ Конкретно для Библии она затратна даже вдвойне — из-за большого листажа Священного писания (это делает изготовление книги очень дорогим) и из-за проблемы выбора между разными переводами и редакциями некоторых частей Писания, которая требует определенной квалификации.

⁴¹ Текстологически и кодикологически этот вопрос решается по-разному. В эпоху Ваккари, Крачковского и Графа в арабистике еще не было четкого понимания этого.

⁴² Она переписана одним человеком, и достоверно известно, что его целью была именно полная Библия (об этом см. статью А. Ваккари).

⁴³ Причина (высказанная, правда, непрямо) заключается в том, что петербургскую рукопись в качестве «единого кодекса» Граф признает по самой старой владельческой записи (1539 г.), а ватиканскую — по дате ее переписки (1578—1579 гг.). Разница в 40 лет в пользу петербургской рукописи. Строго говоря, в классификационной сетке Графа ватиканской рукописи вообще не должно быть места, так как она не является, в определенном смысле, фактом арабо-христианской рукописной традиции. Ее появление на свет было обусловлено внешним — из Европы — заказом, куда она и была немедленно, после исполнения воли заказчика, вывезена.

⁴⁴ Петербургская Библия была разделена на три тома и переплетена в XIX или XVIII веке. Все три переплета покрыты светлочерной кожей с одинаковым блинтовым тиснением христианского стиля. На нижних (левых) крышках переплетов наклеены ярлыки с аннотациями на русском языке: «№ 1. ВЕТХИЙ ЗАВЕТ, ч. I. Дата: 6744 от сотворения мира/1235 по Р.Х./»; «№ 2. ВЕТХИЙ ЗАВЕТ, ч. II. Дата: 6745 от сотворения мира /1237 по Р.Х./»; «№ 3. НОВЫЙ ЗАВЕТ и часть ВЕТХОГО ЗАВЕТА. Без даты, но с указанием, что книга переписана в Дамаске, до перенесения Патриархии в этот город». Предположительно, эти наклейки с

копись занимает полностью два первых тома и еще 54 листа⁴⁵ в третьем (см. Таблицу I).

Таблица I⁴⁶

Том 1⁴⁷: 1viii (8), 2–3vi (20), 4viii (28), 5xi (39), 6–12x (109), 13viii (117), 14ix (iv/v) (126), 15xi (137), 16viii (145), 17–26x (245), 27vi (251);

Том 2⁴⁸: 28iv (4), 29–50x (224), 51ix (233);

Том 3⁴⁹: 52–55x (40), 56iv (44), 57x (v/iv + i) (54); 58viii (62), 59–77x (262), 78vi (268).

Вторая рукопись в трехтомнике (она не датирована и не имеет имени переписчика) — это книга Товит (т. 3, лл. 55–62)⁵⁰. По содержанию она

аннотациями были сделаны церковными авторитетами еще до отправки рукописи в Россию (в Дамаске или Иерусалиме).

⁴⁵ На долю Пимена приходятся, собственно, только первые 53 листа. Лист 54-й — чистый и, к тому же, вообще вставной; он попал в рукопись, когда она переплеталась.

⁴⁶ Прямые арабскими цифрами (в начале цифровых групп) обозначаются порядковые номера куррас (тетрадей), составляющих том. Римскими цифрами обозначается число листов в каждой куррасе данной цифровой группы. Курсивными арабскими цифрами в скобках (в конце каждой цифровой группы) обозначен порядковый номер последнего листа в последней куррасе каждой цифровой группы.

⁴⁷ 03+251+003 лл., бумага восточная, толстая (лл. 117, 132 и 146 — с филигранями, они добавлены при переплете). Размеры листа: 310×240 мм; размеры текста (в две колонки) — 248×165 мм и 260×184 мм; 25–26 строк на странице.

⁴⁸ 233+001 лл., бумага та же, что и в т. 1. Размеры листа: 315×237 мм, размеры текста 260×184 мм, 26 строк на странице.

⁴⁹ 03+268+004 лл., бумага восточная и по крайней мере трех сортов. Размеры листа: 307×230 мм; размеры текста разные.

⁵⁰ У книги Товит есть целый ряд особенностей, которые выделяют ее из общего корпуса рукописи D 226. Она переписана бытовым, совершенно непоставленным почерком. Размеры текста нестабильны и колеблются на всем пространстве этой книги (на 16 страницах куррасы) в интервале от 243×147 мм до 253×155 мм. Отчасти это объясняется тем, что число строк на страницах непостоянно (17, 21, 22, 23 и 26 с некоторым преобладанием 21- и 22-строчных страниц). Кроме того, переписчик плохо держал левую вертикальную границу текста. Последнее обстоятельство возможно объясняется тем, что листы в этой рукописи не были разлинованы мистарой, следы которой действительно не просматриваются в этой куррасе. В целом, книга Товит по этим внешним признакам довольно резко контрастирует с остальной частью трехтомной Библии.

принадлежит к Ветхому Завету (и завершает его в рукописи D 226), но уже не принадлежит руке монаха Пимена.

Наконец, третья рукопись — это Четвероевангелие (т. 3, лл. 62b–266). Эту рукопись переписал в Дамаске Абу Галиб б. Абу-л-Фахм б. Абу-л-Хасан ал-Масихи⁵¹. Дата переписки отсутствует, но на нижней (левой) крышке переплета есть наклейка с аннотацией, предназначенной для чтения царем Николаем I, на ней обозначено время переписки, хотя и приблизительно: «№ 3. Новый Завет и часть Ветхого Завета. Без даты, но с указанием, что книга переписана в Дамаске, до перенесения Патриархии в этот город» (курсив мой. — В. П.), то есть до 1359 г.⁵² Такие наклейки с аннотациями есть на всех 42 рукописях, подаренных патриархом Григорием IV российскому царю. Все аннотации на них точны, им следовал и И. Ю. Крачковский в своем описании всей этой коллекции рукописей, так что к приведенной выше датировке Четвероевангелия тоже нужно отнестись с доверием. Мне, правда, не удалось отыскать в рукописи упомянутого указания. Но ведь указанием может быть не только наличие чего-то в рукописи, но также и отсутствие в ней чего-то такого, что считается обязательным при неких известных обстоятельствах?

Нестандартный размер бумаги тоже поддерживает это общее впечатление. Книга Товит — единственное место во всей трехтомной рукописи, где использована бумага необщего формата. Листы в этой части рукописи значительно меньше, чем во всей остальной рукописи D 226. Это не сразу обращает на себя внимание, потому что все листы в куррасе с книгой Товит надставлены полосками бумаги до господствующего в рукописи формата.

Наконец, обособленность книги Товит, как бы суммируя все сказанное выше, подчеркивается тем, что она занимает полную (отдельную) куррасу в составе третьего тома; вся книга Товит укладывается целиком в 16 страниц одной (58-й, по общему счету) куррасы. В этой куррасе нет ни текста, предшествующего книге Товит, ни текста, следующего за ней. В этом смысле Товит имеет все признаки совершенно автономного рукописного текста, попавшего в рукопись «со стороны». Поэтому датировка и локализация этой куррасы должны быть подвергнуты дополнительному исследованию. К этому же побуждает еще одно обстоятельство.

Книга Товит завершается переписческим колофоном, часть текста в котором теперь выскоблена. Тем не менее, уцелевшие следы чернил позволяют угадывать в выскобленном месте какую-то дату. Последняя могла противоречить древности предшествующей части рукописи и поэтому, видимо, не уцелела (это, конечно, только предположение).

⁵¹ *ابو غالب بن ابو الفهد بن ابو الحسن المسيحي* (т. 3, л. 210b). Об этом переписчике мне, к сожалению, не удалось найти никаких данных.

⁵² См. о наклейках выше, прим. 44. О перенесении патриархии в Дамаск в 1359 г. см.: Лакха джалиййа фи мухтасар та'рих ал-канисат ал-масихиййа. Джама'ха ал-кахин Василийус Михайлуфский. `Аррабаха... ал-аршимандрит Рафа'ил (Казань, 1894) 258, прим. 1.

Тут нужно сказать, что Четвероевангелие в рукописи D 226 является не простым (предназначенным для чтения), а богослужебным, то есть предназначенным для употребления в церковных службах (так называемый лекционарий). Может быть, живя в столице Патриархии⁵³, переписчик лекционария обязан был упоминать в колофоне имя действующего патриарха⁵⁴, чего нет в данной рукописи?

Таковы основные данные о петербургской рукописи-конволюте. Можно ли считать ее «единым кодексом»? Если — да, как считает Граф, то возникают вопросы к его датировке этого кодекса. Происхождение своей датировки Граф объясняет так: «*Нижняя* временная граница дается по самой старой владельческой записи от 1539 г. *XIII* век должен быть полностью исключен»⁵⁵ (курсив мой — В. П.). Поскольку текст этой записи никогда раньше не публиковался⁵⁶, расшифрую здесь ее роль в датировании петербургской Библии в качестве «единого кодекса». В этой записи, датированной по двум календарям⁵⁷, прямо сказано, что в указанном году петербургская рукопись уже включала в себя оба Завета (то есть все три составные части конволюта, которые мы охарактеризовали выше)⁵⁸. Предложенная выше датировка Нового Завета (не позже 1359 г.) дает основание внести существенную поправку в цитированное утверждение Графа: 1539 г. — не нижняя, а *верхняя* временная граница для обсуждаемого конволюта. Стало быть, XVI в. для первой попытки установить полный текст

⁵³ Напомню, что в датировке церковников верхней границей обозначен именно перенос патриархата (из Антиохии в Дамаск).

⁵⁴ Вроде того, как сделал это (но по другим, возможно, причинам) Пимен в Ветхом Завете (см. его колофон с именем патриарха Симеона в т. 1, л. 116а) и в другой рукописи, колофон из которой цитировался выше (см. выше на странице 76 список рукописей, переписанных Пименом, № 2). Можно отметить в связи с этим, что датированные колофоны вообще не раз становились важным (иногда — единственным) источником для установления хронологии Антиохийских, например, патриархов. Этим источником пользовались многие, начиная от Павла Алеппского до современных историков; см.: J. NASRALLAH, *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1500 à 1635* // *Extrait de Proche-Orient Chrétien* 1956—1957. 1–7.

⁵⁵ GRAF, *Geschichte*... I. 92.

⁵⁶ Только в 1997 г. в печати появилось его фотовоспроизведение в статье: Val. POLOSIN, E. REZVAN, *To the CD-Rom Edition of the St. Petersburg Arabic Bible* // *Manuscripta Orientalia* (St. Petersburg—Helsinki) 3.1 (March 1997) 43, fig. 3.

⁵⁷ 7047 г. от сотворения мира и 945 г. по хиджре (1538 или 1539 г. н.э.).

⁵⁸ В записи, естественно, названы только Ветхий и Новый Заветы, но сама она находится на листе из книги Товит. Следовательно, последняя в это время тоже была в составе конволюта. Напомним, что Ватиканская рукопись переписана со своего оригинала в Тарабулусе (Триполи) в 1579 г., т. е. через 40 лет после появления этой записи на петербургском экземпляре Библии.

арабской Библии « путем сведения всех книг Старого и Нового Завета в единый кодекс» не столь обязателен, как казалось Графу⁵⁹.

Пимен начал переписывать Ветхий Завет для Лаврентия, архиепископа Дамаска⁶⁰, однако неясно, попала ли к нему эта рукопись⁶¹. Первые 300 лет существования рукописи являются белым пятном в ее истории, никаких датированных приписок на ней за этот долгий период не сделано. Затем в 1538 или 1539 г. н.э. эта рукопись, уже вместе с Новым Заветом, оказывается во владении у некоего `Исы б. Мусы (рукопись, т. 1, л. 59b и др.), жившего в Триполи (Тарабулусе)⁶², и с этого времени непрерывно покрывается читательскими и иными записями вплоть до 1907 г. Почему их не было до XVI в., остается только гадать. Дату же 1538 г. можно толковать двояко: либо конвюлот из двух Заветов в 1538 г. создал сам `Иса б. Муса, либо конвюлот достался ему уже в готовом виде (то есть был составлен раньше указанной даты), и тогда время объединения двух Заветов неизбежно опускается вниз, уходит куда-то в толщу 300-летнего безмолвия рукописи (в XV, XIV, XIII век)⁶³.

А 7126/1618 годом датируется запись о вкладе этого конвюлота Сулайманом б. Джурджи⁶⁴ в монастырь ал-Белеменд (рукопись, т. 2, л. 1a; см. также т. 1, л. 003b). Многие годы он находился в библиотеке этого монастыря и был взят оттуда антиохийским патриархом Григорием IV вероятно около 1907 г., когда он, возможно, уже начал комплектовать

⁵⁹ Если, уточню свою мысль, признавать за таковую попытку простое сложение в рукописные конвюлоты отдельных частей Библии разного происхождения.

⁶⁰ См. рукопись, т. 1, л. 32a. Патриархом Антиохийской православной церкви был в то время Симеон.

⁶¹ Имя этого архиепископа во второй (и последний) раз встречается в рукописи еще только на л. 116a того же, первого, тома.

⁶² О нахождении Библии в Тарабулусе есть и другие записи на рукописи: в 957/1550 г. (т. 1, л. 219a); в 7069/1561 г. (т. 1, л. 56b).

⁶³ Если признавать конвюлот полной Библией («единым кодексом»), то и XIII в. вполне приемлем, потому что дамаский архиепископ, заказавший Пимену Ветхий Завет, наверное уж имел у себя Новый Завет. Если бы у него сошлись оба Завета, то это и была бы полная Библия (как раз в XIII в.). Мне кажется, что вопрос о появлении первой полной арабской Библии вообще теряет прежнюю остроту. Его место должен занять вопрос о времени кодификации Ветхого Завета и, в частности, об отношении петербургской рукописи к т.н. «антиохийскому архетипу 1022 г.».

⁶⁴ Секретарь (катиб) Йусуфа Паши Сифа (ум. в 1624 г. н.э.) и родоначальник известной литературной фамилии ал-Йазиджи.

рукописную коллекцию, предназначавшуюся для принесения в дар российскому императору⁶⁵ Николаю I.

В 1913 г. в России праздновалось 300-летие царствующего дома Романовых, Григорий IV принимал участие в торжествах и преподнес арабскую Библию (в составе небольшой коллекции арабо-христианских рукописей) царю Николаю⁶⁶. После революции в России вся рукописная коллекция Григория IV была передана в Академию наук, и зимой 1919 г. И. Ю. Крачковский на санках перевез ее из Зимнего дворца в Азиатский музей Академии наук⁶⁷, где она находится и поныне (только сам Музей был позже преобразован в научно-исследовательский институт, уже несколько раз менявший свое название).

3.

Листы рукописи неоднократно нумеровались за ее долгую историю, что, вероятно, было связано с тем, что большую часть своей жизни рукопись прожила без переплета. Оставаясь длительное время непереpletенной, она была значительно повреждена разрушением отдельных куррас, утратой некоторых листов. При общем большом объеме (78 куррас) все это требовало время от времени проверок и восстановления порядка листов в рукописи, который фиксировался тем или иным способом нумерации.

Мы насчитали шесть вариантов: 1) сплошная нумерация листов греко-коптскими цифрами; 2) нумерация греко-коптскими цифрами через каждые 10 листов; 3–4) два вида сигнатур (нумерации тетрадей); 5) автономная нумерация (арабскими словами) для Евангелий; 6) *постраничная* нумерация арабскими (индийскими) цифрами.

⁶⁵ Крачковский, который в 1908–1910 гг. находился в командировке на Ближнем Востоке, позже описал, как одна за другой срывались его попытки познакомиться с рукописным собранием патриарха. См.: Крачковский, Над арабскими рукописями... 51–54 (= Крачковский, Избранные сочинения... Т. 1. 39–42) и А. А. Долинина, Невольник долга (СПб., 1994) 105. Если в эти годы Антиохийская православная патриархия уже действительно готовила свои дары российскому императору, то несимпатичное Крачковскому поведение патриарха могло объясняться естественным желанием иерарха сохранить свои дипломатические козыри от преждевременной огласки.

⁶⁶ На внутренних сторонах нижних крышек всех трех томов можно видеть экслибрис «Собственной Его Величества Библиотеки в Зимнем дворце», шифры, указывающие на шкафы, в которых стояли эти тома, а на листах в начале томов можно видеть карандашные записи о поступлении всех трех томов в библиотеку из Комнат Его Императорского Величества, о чем в *Книге поступлений* были сделаны 13 марта 1913 г. соответствующие записи под номерами 265–267.

⁶⁷ Крачковский, Над арабскими рукописями... 58.

Последняя — постраничная — нумерация вызывает определенный интерес в связи с дискуссионными вопросами отношений ватиканской и петербургской рукописей. Поэтому остановимся на ней подробнее.

Эту нумерацию можно видеть в левом верхнем углу лицевых сторон листа и правом верхнем — на оборотных сторонах. Она проходит через всю рукопись, включая Евангелия. Эта нумерация имеет несколько загадочный характер: она многократно прерывается, возобновляясь всегда с единицы, но при этом сопровождается последовательным суммированием числа ранее пронумерованных страниц. Чтобы представить эту особенность нумерации нагляднее, покажем ее в полном объеме для 1-го тома рукописи в виде таблицы⁶⁸:

Таблица II

1	2	3	4
лл. 1b–32a	1–62	—	Бытие
лл. 33b–56a	1–48	110	Исход
лл. 57b–73a	1–32	142	Левит
лл. 74b–96a	1–44	186	Числ
лл. 96b–116a	1–40	226	Второзаконие
лл. 117b–132a	1–30	256	Иисус Навин
лл. 132b–145b	1–27	283	Судей
лл. 146b–177a	1–62	345	Самуил I–II
лл. 177b–210b	1–67	412	Царей
лл. 11b–213b	1–5	417	Руфь
лл. 216b–251b	1–71	488	Псалтирь

Таким образом, в первом томе оказалось 11 групп листов, отдельно друг от друга пропагинированных с подведением общего итога: 488 страниц (из 502 имеющихся в этом томе). Логика такой нумерации начинает проясняться, если заглянуть в рукопись и посмотреть, что представляют собой выпущенные из нумерации 14 страниц, — они легко выявляются на стыках 11 групп листов (см. 1-ю графу таблицы), каждая из которых представляет какую-нибудь библейскую книгу (см. 4-ю графу таблицы).

⁶⁸ В 1-й графе этой таблицы указываются листы рукописи согласно современной археографической нумерации их; во 2-й графе указывается их постраничная, исследуемая нами, нумерация; в 3-й графе воспроизводится последовательное подытоживание постраничной нумерации, имеющееся на лл. 56a, 73a, 96a, 116a, 132a, 145b, 177a, 210b, 213b, 251b.

Перечислим и прокомментируем страницы, пропущенные при нумерации этим необычным способом:

л. 1a — это *введение* к книге Бытия; лл. 32b–33a — это *введение* (ал-`илла) к книге Исход; л. 56b — первоначально чистый, позже покрытый записями читателей; л. 57a — только титул к книге Левит; л. 73b — чистый, л. 74a — *введение* (ал-`илла) к книге Числ; л. 116b — чистый (с читательской припиской), л. 117a — чистый (он вставной); л. 146a — чистый (он тоже вставной); л. 211a — только титул к книге Руфь; лл. 214a–215b — *введение* (ал-`илла) к книге Псалтирь, л. 216a — чистый.

Из этого пояснения видно, что кто-то нумеровал только страницы с собственно библейским текстом⁶⁹, выпуская вступления к отдельным библейским книгам и чистые листы, оставлявшиеся переписчиком нашей рукописи на границах структурных частей кодекса (теперь они почти целиком заняты разновременными приписками читателей рукописи). С какой целью это делалось и кем?

Таблица II (т. 2)

1	2	3	4
Лл. 1b–13a	1–24	512	حكمة سليمان بن داود
Лл. 13b–24a	1–22	551	امثال سليمان الحكيم؛ ادا ب سليمان المستعجم تلخيصها
Лл. 24b–29a	1–10	561	كتاب الجامعه
Лл. 29b–31b	1–5	566	كتاب نشيد الانشاد
Лл. 32b–61a	1–58	624	نبوة اشعيا بن عاموص
Лл. 61b–90a	1–58	682	نبوة ارميا
Лл. 90b–113b	1–47	729	نبوة حزقيال
Лл. 114b–124b	1–21	750	نبوة دانيال النبي
Лл. 125b–128b	1–7	757	نبوة هوشع بن باري
Лл. 129a–131a	1–5	762	نبوة اموص النبي
Лл. 131b–133b	1–5	767	نبوة ميخا النبي

⁶⁹ Ср. с оглавлением по Таблице № 2 (4-я графа ее); таких страниц к концу т. 2 набралось 9580, — см. общий итог на последнем, с библейским текстом, л. 232b; в т. 3 отдельная — не для евангелий ли только? — нумерация таких же страниц, общее число их (1480) выставлено на л. 267b.

Лл. 134a-144a	1-21	788	نبوة يوييل، عبوديا، يونان، ناحوم، حبقوق، صفيان، حجي، ملاخيا، زكريا
Лл. 144b-145a	1-2	—	Приписки!
Лл. 145b-158a	1-26	814	كتاب ايوب الصديق
Лл. 159b-168a	1-18	832	السفر الاول لعزر الكاهن
Лл. 168b-174b	1-13	845	السفر الثاني لعزر الكاهن
Лл. 175b-203a	1-56	901	كتاب سفر الايام
Лл. 203b-221b	1-37	938	كتاب يشوع بن سيراخ
Лл. 222b-226b	1-9	947	كتاب استر
Лл. 227b-232b	1-11	958	خطاب محميا بن خلقييا الكاهن

Таблица II (т. 3)

Лл. 1b-13b	1-25	983	كتاب المتقباين ، السفر الثاني
Лл. 14b-43b	1-60*	1043	كتاب المتقباين
Лл. 44a-53a	1-19	1062	يهوذا
Лл. 55a-62b	1-16	1078**	طوبى
Лл. 63b-86a	1-46	1124	انجيل متى
Лл. 86b-99b	47-73 (27)	1151	انجيل مرقس
Лл.100a-124a	74-122 (49)	1200	انجيل لوقا
Лл. 124b-141b	123-157 (35)	1235	انجيل يوحنا
Лл. 144b-255a	1-222	1457	المصحف الشريف، 3 كتب
Лл. 256b-267b	1-23	1480	ابوكاليسس

* В этой группе листов при их нумерации был пропущен номер 23 (вместо него проставлен сразу 24-й); из-за этого общее число листов показано как 60 (вместо 59).

****** Далее способ подсчета изменился и велся следующим образом: к 1078 поочередно прибавлялся номер последнего листа в каждой части Нового Завета — $1078+46=1124$; $1078+73=1151$; $1078+122=1200$; $1078+157=1235$.

Первое, что приходит в голову: мы имеем дело с обсчетом рукописи D 226 лицом, решившим снять с нее копию и прикидывавшим предсто-

ящий ему расход бумаги (вероятно, и денег) — и в целом, и по каждому отделу рукописи⁷⁰.

Был ли этим лицом Давид, переписчик Ватиканской рукописи? Понятно, что отвечать на этот вопрос еще рано⁷¹. Как и на первом этапе дискуссии, так и сейчас нужен больший сравнительный материал, прямой и свободный доступ ко второй рукописи. Благодаря любезности проф. Серджио Носеда Ноя и Е. А. Резвана мне удалось бегло просмотреть микрофильм ватиканской рукописи, имея под рукой петербургскую рукопись. Даже при таком, неизбежно формальном, сравнении текстов попадают-ся аргументы, свидетельствующие о зависимости рукописей. Один из них — это случай с «перескоком через строку» переписчика ватиканской Библии. В рукописи Ms. ar. 468, л. 185a (начало I книги Паралипоменон) на полях восстановлен пропуск в тексте, допущенный ее переписчиком при копировании оригинала (см. Таблицу III):

واولاد اسمعيل بكرة نباتوت وقيدار وادبايل ومنسام وميشمع ودوما وحداد وثيما يطور نافيش وقيدما هولاي اولاد اسماعيل

Во всяком пропуске переписчика есть две характеристики: причина пропуска и размер пропущенного. Сопоставление вышеприведенного текста из Ms. ar. 468, л. 185a с соответствующим местом в D 226, т. 2, л. 175b.7–10 (левые столбцы на страницах в обоих случаях) показывает, что пропущены полные 3 строки, заключенные между двумя идентичными словами (именем «Исмаил»).

⁷⁰ Другого назначения этой странной нумерации *страниц* я не вижу. Но если догадка верна, то перед нами — редчайший пример профессиональной «кухни» средневековых переписчиков. Одной только демонстрации этого приема, найденного прямо в обсуждаемой петербургской рукописи, достаточно, чтобы снять удивление А. Ваккари перед разным порядком отдельных частей Библии в Петербургской и Ватиканской рукописях. Скопированные по отдельности, они могли быть «перетасованными» как угодно. С археографической или кодикологической точек зрения, большая удача, если образец этот будет растиражирован на сидероме, где его может хорошо рассмотреть всякий, кому это интересно и нужно. О технологии расчета бумаги см.: Вал. В. Полосин, Арабские рукописи: плотность текста и ее конвертируемость в копиях сочинения // Петербургское востоковедение. Вып. 5 (СПб., 1994) 202–220.

⁷¹ И все же нужно подчеркнуть два важных обстоятельства. Во-первых, нумерацией предполагаемого копировщика размечена *вся* Библия. А во-вторых, разметка эта появилась *после* 1539 г. (т. к. она проставлена на всех частях конволюта, к этому году или в этом году уже сложившегося, как было показано выше). Какая другая рукопись, кроме ватиканской (переписанной в 1578—79 гг.), может прийти на ум? Считать же разметку более древней (и тем самым открывать простор для предположений о других, не дошедших до нас копиях петербургской Библии) значило бы сразу отказаться от XVI в. как времени появления полных Библий на арабском языке.

Таблица III

Ms. ar. 468, л. 285a

D 226, т. 2, л. 175b, стлб. 2.4–11

هولای اولاد یقطان : سابع :	ویوباب کل هولای اولاد یقطان * فصل
شیم ارفخشا قینان شالح عیبر	شیم ارفخشا قینان شالح عیبر فالغ رعو شیروع
فالغ راعو شیروع ناخور تارخ .	ناخور تارخ * ابرهیم اولاد ابرهیم اسحق
ابرهیم * اولاد ابرهیم اسحق واسمعیل :	واسمعیل * اولاد اسمعیل بکره نبایوت
[اولاد اسمعیل بکره نباتوت وقیدار وادبایل	وقیدار وادبایل ومنسام مسماع ودوما مسا
ومنسام / ومشمع ودوما مسا وحداد وثیما / بطور	حداد وثیما بطور نافیش واقیذما هاوی اولاد
اسمعیل * فصل اولاد قطورا سربه	اسمعیل * فصل اولاد قطورا سربه
اسمعیل ⁷² / قیدما / هولای اولاد	اسمعیل ⁷² / قیدما / هولای اولاد
ثامن : اولاد قطور سربة ابرهیم <...>	<...>

Переписчик начал переписывать новую строку своего оригинала, но открывающее ее имя «Исмаил» у него пришлось на самый конец строки. Чтобы начать новую строку, он вновь заглянул, сверяясь, в оригинал, однако взгляд его упал на три строки ниже нужного места, где на такой же позиции стояло то же самое имя. Пропустив его как уже скопированное, он механически стал переписывать то, что за ним следовало. Эта ошибка называется «перескоком через строку». Считается, что она случается только между оригиналом и его непосредственной копией и что внешние ее признаки далее не передаются. Однозначность идентификации копий и их оригиналов по такой ошибке сопоставима с ролью отпечатков пальцев в криминалистике. Поэтому несмотря на незатейливость происхождения с переписчиком, этот перескок является серьезным аргументом в пользу Крачковского, увидевшего в ватиканском списке Библии копию петербургского. И Граф был прав, полагая, что рано ставить точку в спорах, начатых Крачковским и Ваккари, и оставляя открытым для обсуждения вопрос о зависимости ватиканской рукописи от петербургской.

⁷² В квадратные скобки взят текст, пропущенный переписчиком Ватиканской рукописи, но затем восстановленный им на полях.

ЧУДО БОГОРОДИЦЫ, ЯВЛЕННОЕ В АЛ-КАДРІҚЌ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ СООБЩЕНИЕ И ПУБЛИКАЦИЯ*)

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемое вниманию читателя первое издание арабского текста «Чуда» Богородицы, явленного в ал-Кадриққ стоит особняком среди произведений этого жанра. Насколько мне известно, ни он сам, ни тем более его русский перевод до настоящего времени не публиковались¹. В сборниках «чудес» Богородицы, написанных на других языках христианской ойкумены — эфиопском², армянском³, романских⁴, древнерусском⁵, он также не встречается. Этот факт примечателен тем более, что «чудеса», совершенные Богородицей, равно как и ее житие, были излюбленным чтением в средние века; на территории христианского мира их старательно собирали и переписывали⁶.

* Я признателен моим коллегам, своими советами, замечаниями и указаниями на справочную литературу на армянском языке, а также внимательным чтением текста способствовавшим выходу в свет настоящей статьи в улучшенном виде: Сергею Французову — Петербург, о. Вреджу (Нерсисяну) — Лондон, о. Иннокентию (Павлову) — Москва, Ольге Макаровой — Лондон, Ирине Чечель — Москва.

¹ Cp. Libro delle Omelie e dei miracoli della Signora Vergine seconda quanta tramandarono i Padri della Chiesa Ortodossa / Ed. QUMMUŞ ‘ABD AL-MASĪH SULAIMĀN (Cairo, 1927) мне недоступно, ср. также L. VILLECOURT, Les collections arabes des miracles de la Sainte Vierge // *Analecta Bollandiana* 42 (1924) 21–68, 266–287.

² E. A. W. BUDGE, One hundred and ten miracles of our Lady Mary / Tr. from Ethiopic manuscripts for the most part in the British museum... (London 1923); E. CERULLI, Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medioevo latino (Roma 1943); IDEM, Il codice di Leningrado del Libro Etiopico dei Miracoli di Maria // *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Serie 8 Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche* 20 (1965) 1–19.

³ М. ԺԱՄԿԻԱՆ, Patker Tonits Sowrb Astowacacnin (Venetik, 1805). Указание о. Вреджа (Нерсисяна).

⁴ DE COINCI G., et al., Miracoli della Vergine: testi volgari medievali / Ed. C. BERETTA (Torino, 1999), мне недоступно.

⁵ A. EBBINGHAUS, Die altrussischen Marienikonen-Legenden (Berlin, 1990) 207–260.

⁶ Marienlexikon / Hrsg. R. BAUMER, L. SCHEFFCZYK (Ottlingen, 1988), s.v. «Wunder Marias».

Настоящее издание текста «Чуда» подготовлено на основе арабской христианской рукописи, хранящейся в библиотеке Института востоковедения РАН (Санкт-Петербургский филиал) под шифром А 993⁷. *Terminus post quem* переписки рукописи — 21 ноября 1770 г. Заметки на полях и чистых листах позволяют утверждать, что ее владельцы и читатели говорили по-арабски и по-гречески. Рукопись содержит 26 гомилетических сочинений, включающих переведенные на арабский язык «слова» и проповеди Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Василия Великого, Андрея Критского, Кирилла Иерусалимского, [Псевдо] Севериана из Габалы, Серапиона Тмуисского, Софрония Иерусалимского, Григория Назианзина с указаниями на время их чтений. В силу того, что календарная последовательность чтений при этом не соблюдена⁸, создается впечатление, что составитель сборника просто переписывал понравившиеся ему «слова». Так, например, в разных местах встречаются две различные проповеди на один и тот же праздник (Рождество Христово), принадлежащие перу соответственно Василия Великого⁹ и [Псевдо] Севериана из Габалы¹⁰.

⁷ Арабские рукописи Института востоковедения Академии Наук СССР. Краткий каталог / Под ред. А. В. Халидова, (Москва 1986) Т. 1, no. 10491. Полное археографическое и текстологическое описание рукописи под шифром А 993 см. в: Val. POLOSIN, VI. POLOSIN, S. FRANTSOUZOFF, N. SERIKOFF, A Descriptive Catalogue of the Christian Arabic Manuscripts preserved in the St Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Leuven, в печати).

⁸ А 993(1) — нет начала; А 993(2) — 29 августа (Усекновение Главы Иоанна Предтечи); А 993(3) — 8 сентября (Рождество Пресв. Богородицы); А 993(4) — август (девятая неделя по Пятидесятнице); А 993(5) — 25 декабря (Рождество Христово); А 993(6) — 27 декабря (Св. первомуч. архидиак. Стефана); А 993(7) — 21 ноября (Введение во Храм); А 993(8) — Неделя мясопустная; А 993(9) — третье Воскресение Великого поста (Неделя Крестопоклонная); А 993(10) — 1 января (Обрезание по плоти Господне); А 993(11) — Пятидесятница; А 993(12) — первая неделя по Пятидесятнице (Всех святых); А 993(13) — Неделя Слепого; А 993(14) — Неделя Святых Отцов и Вселенских Соборов; А 993(15) нет указаний; А 993(16) — в Неделю перед 6 ноября (Богача и Лазаря); А 993(17) — 25 декабря (Рождество Христово); А 993(18) — нет указаний; А 993(19) — 15 мая (Чудо Богородицы); А 993(20) — 19 января (Макария египетского); А 993(21) — 22 января (Ап. Тимофея); А 993(22) — 31 января (Свв. чудотворцев Кира и Иоанна); А 993(23) — 28 июня (Свв. чудотворцев Кира и Иоанна); А 993(24) — 2 февраля (Сретение); А 993(25) — 9 февраля (Св. муч. Никифора); А 993(26) — 18 января (Св. Афанасия Александрийского).

⁹ А 993(5).

¹⁰ А 993(17).

Текст «Чудо, которое совершила Наша Госпожа Приснодева в городе ал-Кадриқ̣о через Посредство Избранного Апостола Павла» стоит в сборнике под номером 19. Его автор неизвестен. Текст написан на литературном арабском языке 18 в. с вкраплениями элементов разговорной речи¹¹. Предположительно арабская версия текста «Чуда» связана с греческой или армянской (см. ниже)¹². В «Чуде» описаны события, произошедшие в загадочном городе «ал-Кадриқ̣о» (см. ниже), которые послужили причиной учреждения там неуставленного (по крайней мере, в православной традиции¹³) церковного «Праздника Роз» или «Праздника Богородицы», приходившегося на 15 мая. Равно молчат о празднике и другие традиции. Поскольку ни топонима «ал-Кадриқ̣о», ни самого праздника с полным основанием идентифицировать пока не удалось, на настоящем этапе исследования памятника приходится ограничиться изданием и переводом арабского текста, а также некоторыми догадками и соображениями относительно времени и места его происхождения.

Время и место возникновения памятника легче всего установить по характерным деталям, именам собственным и т. п. В данном случае такими деталями являются топонимы и реалии.

В числе топонимов, упоминаемых в «Чуде», встречаются: Дамаск (л. 171b), ал-Кадрико (л. 171b, 177b, 178a), Карфаген (л. 172a, 177b, 178b), Рим (л. 172b, 177b), Сирия (л. 178b), Филиппы (л. 171b) и «земля ал-Амāн» (л. 171b). Из гидронимов встречается только «река Джр.джр» (л. 172a, 172b).

¹¹ Ср.: J. LENTIN, Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient à l'époque moderne. Thèse pour le Doctorat d'État ès-lettres. 3 vols (Paris, 1997). В связи с этим полезно отметить диалектальные черты. Среди них удвоения в словах, где их быть не должно, напр. السَّبَب (л. 172a), а также не совсем обычные огласовки. Так флексия первого лица единственного числа в *madi*, огласована [i] и отмечена *кясрой*. Ср. замечание Лантэна (LENTIN, Recherches... 10.1.1) о том, что проставленные огласовки в первом лице единственного числа явление нечастое.

¹³ Архиепископ Сергей (Спаский), Полный месяцеслов Востока (Москва, 1997) т. 2.

«реки Джр.джр» вызывает затруднения, и поэтому для их разъяснения придется прибегнуть к конъектурам.

Название «страна ал-Амāн» (بلد الامان), между которой и городом ал-Кадрийкō лежит «река Джр.джр», похоже на испорченное «страна ал-Армāн», т.е. «Армения» (بلد الارمان).

Приняв это положение в качестве рабочей гипотезы, рассмотрим загадочный топоним «город тьмы», ал-Кадрийкō. Будучи записанным в арабской графике как الكدريقوا, этот топоним с минимальной натяжкой может быть восстановлен как الكوريقوا. Сходная форма (с *кафом* вместо *қафа*) الكوريقا зафиксирована в имени Стефана, епископа города Корикоса, находившегося в провинции Исаурия¹⁴, участника Первого Вселенского Собора: استافانوس الكوريقا¹⁵. Сирийское написание этого имени, по крайней мере то, на которое ссылается в примечании Д. Лебедев¹⁶, также близко к нашему арабскому варианту: كوريقوا¹⁷. Если это предположение верно, можно ли тогда считать, что в «Чуде» идет речь о Корикосе¹⁸, крупном морском порте, нынешнем турецком курорте Kızkalesi¹⁹?

Рассмотрим эту гипотезу. Окончание وا или ا в названии топонима (вместо وس) смущать не должно, так как это родительный падеж греческого топонима (ср.: Στεφανὸς [ὁ ἐπίσκοπος τοῦ] Κορικήσου). Схема заимствования из греческого в арабский по родительному падежу исходного греческого слова была весьма продуктивной²⁰.

Что касается реалий, то город Корикос, лежавший на побережье киликийской Армении, примерно в 25 км севернее Селевкии, действительно напоминает ал-Кадрийкō. Так, в тексте «Чуда» сказано, что ал-Кадрийкō находится на границе «страны Армян»²¹ (л. 172а). Это утверждение сов-

¹⁴ Со столицей Селевкия.

¹⁵ Д. ЛЕБЕДЕВ, Список епископов первого вселенского собора в 318 имен. К вопросу о его происхождении и значении для реконструкции подлинного списка никейских отцов // *ЗИАН* 13/1 (1916) 1–115; 78, прим. 78.

¹⁶ См. предыдущую ссылку.

¹⁷ Конъектуру «Иллирик» (اللوريقوا), а также догадки В. Н. Бенешевича (Лебедев, Список... 78) приходится отвергнуть, как требующие больших допущений. Ср. прим. 39 настоящей статьи.

¹⁸ Греч.: Κώρικος, Κοῦρικος, Κοῦρικον, Κοῦρκος.

¹⁹ F. HILD, H. HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien* (Wien, 1990) (Tabula Imperil Byzantini 5) 315–320.

²⁰ N. SERIKOFF, *Rūmī and Yūnānī: towards the understanding of the Greek language in the medieval Muslim world // East and West in the Crusader States: Context — Contacts — Confrontations* / Eds. K. SIGGAAR, A. DAVIDS, H. TEULE (Leuven, 1996) (OLA 75) 176; в отношении названий епископских кафедр ср.: ЛЕБЕДЕВ, Список... 78 и др.

²¹ Конъектура, см. выше.

падает с сообщением 12 в., принадлежащим еврейскому путешественнику рабби Вениамину Тудельскому. Описывая киликийскую Армению, рабби Вениамин ограничивает ее западную окраину именно городом Корикос, «началом земли едомской, называемой Арменией»²². Еще одно упоминание — рассказ апостола Павла апостолу Петру об ал-Кадрийкō. Павел говорит: «По величине он... подобен Риму, разве что дома его красивее и весьма многочисленны» (л. 172b). О величии города говорится еще раз, когда автор «Чуда» повествует о визите туда апостола Петра (л. 178a). Экономическое развитие Корикоса в 12 в. (когда его посетил рабби Вениамин) действительно было бурным. Этот крупный морской порт со смешанным населением играл важную роль в средиземноморской торговле²³. Имеются и другие совпадения, например, упоминание пещеры, в которой укрывался апостол Павел от жителей ал-Кадрийкō, поначалу желавших убить его, а также оливковых деревьев, которых по молитве апостола Петра в этом городе стало великое множество, «больше, чем даже в Сирии» (л. 187b). Местом укрытия апостола Павла, скорее всего, была так называемая «Корикейская пещера» Κωρικεῖον ἄντρον, находившаяся недалеко от города. Впоследствии в ней был сооружен храм Богородицы²⁴. Что же касается оливковых деревьев, то налицо *vaticinium ex eventu*, так как Корикос изобиловал ими. Наряду с вином, маслины и оливковое масло были одной из важных статей городского экспорта²⁵. Наконец, следует принять в расчет упоминание о постройках в ал-Кадрийкō. В этой связи описание церкви, которая по велению апостола Павла должна была находиться под водой весь год за исключением нескольких дней (л. 177a), совпадает с реальным видом островной крепости Корикоса, имевшейся там наряду с крепостью материковой²⁶.

Диссонансом в реконструкции является гидроним «река Джр.джр». Она упоминается в тексте «Чуда» 25 раз и играет важную роль в повествовании: ее водой Павел утоляет жажду, а также крестит жителей ал-Кадрийкō, наконец, именно ей повелевает он расколоться. На самом же деле город Корикос стоит на берегу моря, но не реки, и вблизи его реки тоже нет. Та же, что протекает чуть дальше, в северо-западном направлении,

²² Три еврейские путешественники (!) XI и XII ст. Эльдад Данит, р. Вениамин Тудельский и р. Петахий Регенбургский / Перевод, примечания и карты П. Марголина. (С.-Петербург, 1881) 35 (евр. текст) 34 (рус. перевод).

²³ А. Г. Сукиасян, Общественно-политический строй и право Армении в эпоху раннего феодализма (Ереван, 1963) 99, 100; HILD, HELLENKEMPER, Kilikien und Isaurien... 315–320.

²⁴ HILD, HELLENKEMPER, Kilikien und Isaurien... 314.

²⁵ Ibid. 316.

²⁶ Ibid. Илл. 247–266.

невелика и называется Ламос²⁷. Она не подходит под описание «реки Джр.-джр», ширина которой «сто фарсахов» (л. 172аб). Арабский гидроним (نهر جرجر) не встречается ни в «Словаре» Йакута, ни у ал-Идрейси, ни в «Библиотеке арабских географов». Отсутствует он и в тщательном исследовании А. Микеля²⁸. Однако среди армянских гидронимов упоминается приток Куры река Гаргар, на которой стоит небольшой городок Кузика²⁹. Остается предположить, что автор «Чуда» спутал сходно звучащие и тем более сходные в арабском написании топонимы³⁰. Предположение о путанице подкрепляется «оговорками» источника. Так, пещера, где укрылся Павел от нападавших на него жителей ал-Кадрийк, находилась на берегу моря (л. 173б). Дождавшись ухода нападавших, Павел выбрался из нее и напился из реки (л. 173б). Таким образом, слова «река» и «море» у автора взаимозаменяемы. К тому же ширина «реки Джр.джр» была немалая — сто фарсахов. Следовательно, в рабочем порядке, этот гидроним, хотя и не относящийся к реальному Корикосу, может быть соотнесен с притоком Куры и огласован نهر جرجر, т.е. «Джарджар».

2. РЕАЛИИ. Праздник Роз

Приведенная выше реконструкция топонимов с большим основанием позволяет заключить, что настоящее «Чудо», отражая события более раннего времени, по всей вероятности, было написано примерно в XII—XIV вв. на территории киликийской Армении. Известно, что город Корикос, по крайней мере в 1191 г., был армянским владением³¹. В этой связи интересно упоминание «Праздника Роз». Согласно тексту «Чуда», изначально этот праздник отмечался жителями ал-Кадрийк в честь языческого бога («идола»), но по крещении их апостолом Павлом праздник был переименован в честь Богородицы (л. 176б). В византийской и православной арабской церковных традициях «Праздник Роз» не зафиксирован³².

²⁷ R. H. HEWSEN, *Armenia: a historical Atlas* (Chicago, 2001) 124, и карты к HILD, HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien*....

²⁸ A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle* (Paris, 1973—1975).

²⁹ Т' Х. НАКОВЯН, St. MELIK'-BAXSYAN, H. X. BARSÉLYAN, *Hayastani ev harakic' srjanneri telanunneri bararan*. Словарь топонимов Армении и прилегающих областей (Ереван, 1986) Т. 1. 808, указание о. Вреджа (Нерсесяна).

³⁰ Путаница, вызванная омофонами, составляет специальный раздел исследований. В этой связи на память приходит название польского города Катынь и белорусской деревни Хатынь, где в последнюю мировую войну разыгрались всем известные трагические события.

³¹ HILD, HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien*... 316.

³² См. выше; в Сирии и на Ливане в четвертую неделю Великого поста в деревнях отмечается так навываемый «праздник цветов» حدّ الزهور. Этим сообще-

Армянская церковная традиция в данном случае отличается от византийской. В ней существует связанный с розами и восходящий к язычеству праздник Вардавар, который после принятия армянами христианства был соотнесен с Богородичным праздником. Изначально же Вардавар праздновался в честь богини Аст'хик³³, культ которой перекликается с культом Афродиты. Со временем, его празднование было соотнесено с Преображением Господним. В истории армянской церкви был также период, когда Вардавар отмечался вместе с новогодним праздником, т.е. 1-го числа месяца Навасард, что совпадало с 11 августа³⁴.

Несмотря на то, что Вардавар празднуется не 15 мая (как праздник, упоминающийся в «Чуде») а в день Преображения Господня (6 августа), предположение о том, что в рассматриваемом тексте речь идет именно об этом празднике, не лишено оснований. Налицо общие детали: окропление (или обливание) водой как элемент ритуала праздника Вардавар и окропление (т.е. крещение) водой войска, атакующего Павла; гирлянды из роз и, наконец, жертвоприношение. Кстати, у армян, Вардавар являлся также праздником урожая. О жертвоприношении злаков упоминается и в «Чуде». Текст его повествует о том, что язычники, обитатели города ал-Кадрийкō, жертвовали идолу «новую серьгу из драгоценностей их» (الفُرط) (الحديث من غلاتهم) (л. 1726). Это арабское выражение, впрочем, становится более осмысленным, если слово قُرط³⁵ 'серьга' исправить на قرص 'каравай', а в غلات видеть «зерно». При таком прочтении мы вправе усматривать указание на жертвоприношение в день нового урожая.

Сказанное выше позволяет допустить еще одну конъектуру и осторожно исправить стоящее в рукописи 15 «мая» (ايار) на 15 «августа» (اب)³⁶.

3. Место и время написания «Чуда»

Если приведенные выше предположения верны, то возникновение текста «Чуда» следует отнести ко времени существования киликийской

нием со мной поделился о. Алексей (Шехаде) — Гамбург. Относительно domenica rosata см. <http://apress.ru/pages/greif/sim/sim-a.htm>.

³³ СПАССКИЙ, Месяцеслов... Т. 2. 313; Handbuch der Marienkunde / Hrsg. W. BEINERT, H. PÉTRI (Regensburg, 1984) 420.

³⁴ Детально см.: V. SVAZILIAN, Vardavari het' anoskan akunk' uerë Arewintahayoc banahi-wusut' ean mēj // *Haiqazian Armenologival Review* 21 (2001) 9–30. Указание о. Вреджа (Нерсесяна). Ср. также соответствующее место в тексте «Чуда»: *Прибыл я туда после того, как прошло двенадцать ночей [месяца] аяра (мая)* (л. 1726).

³⁵ В рукописи это слово выписано ясно, а من غلاتهم испорчено, хотя над лāmом и просматривается шадда.

³⁶ Ср. прим. 34 к настоящей статье.

Армении (1080—1393)³⁷. Местом его возникновения может быть только Корикос, который в конце 12 в. был армянским владением. Что же касается среды возникновения памятника, то ее почти безошибочно можно определить как католическую. На это однозначно указывают не только частые упоминания Троицы (л. 169b, 171b, 175b, 176a, 176b, 178b, 179a) и Символа Веры (л. 176b), но также города Рима (а не какого-либо иного), с которым сравнивается по красоте ал-Кадрйқō (л. 172b, 177b), а главное — Богородицы, которая является центральным персонажем текста. Это предположение подкрепляется и тем фактом, что в ал-Кадрйқō (Корикосе) между 1136 и 1394 гг. находилась епископская католическая кафедра³⁸, и, следовательно, католическое влияние было там весьма заметным.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Если приведенная выше реконструкция верна, то создание текста «Чуда» Богородицы, явленного в ал-Кадрйқō можно отнести к XII—XIV вв., а местом его возникновения следует считать католические круги киликийской Армении. Однако какой бы заманчивой ни была эта реконструкция, она останется таковой до тех пор, пока не отыщется оригинал арабского перевода этого памятника³⁹.

ЗАМЕЧАНИЯ К ИЗДАНИЮ И ПЕРЕВОДУ

В издании арабского текста «Чуда» сохранена оригинальная орфография источника и огласовки. Конъектуры и исправления отмечены в примечаниях к изданию и учтены в русском переводе.

³⁷ J. G. GHAZARIAN, *The Armenian kingdom in Cilicia during the Crusades: The integration of Cilician Armenians with the Latins, 1080—1393* (Richmond, 2000).

³⁸ HILD, HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien...* Прим. 16, 17, 18.

³⁹ Едва настоящая статья была завершена, как я получил письмо от о. Мишеля (ван Эсбрука) ОИ, в котором он сообщил мне о подготавливаемой им к публикации большой работе под заглавием *Pierre et Paul dans l'Ilyrikon*. В ней рассматриваются и комментируются некоторые эпизоды настоящего «Чуда», хотя само «Чудо» в привлеченных там текстах отсутствует. Бесспорно, публикация о. Мишеля поможет пролить свет на поставленные здесь вопросы.

**Во имя Отца и Сына и Святого Духа Бога единого,
с Божией Помощью и под Божиим Водительством
начинаем Описание Чуда, которое совершила
наша Госпожа Приснодева в городе ал-Кадрйко
через Посредство Избранного Апостола Павла**

(Читается 15 числа месяца Аяра (Мая), в день Праздника Роз)

Господи, благослови!

Люди и роды человеческие! Все, умеющие говорить и стоять! Все сословия и состояния! Возрадуемся и отпразднуем Чудеса Госпожи нашей, Богородицы, Приснодевы. Подобаает нам, достойно нас и надлежит нам весьма чтить праздники Родительницы Бога нашего. Той, Чьим заступничеством улучшилась жизнь и бытие рода человеческого. Той, чьим посредством превратились горести и печали древней Евы в радость неизбывную. Ибо слышала одна по Завету // (л. 171a) «в болезни будешь рождать детей своих»⁴⁰, а другая: «радуйся, благодатная»⁴¹. Та слышала: «к мужу твоему влечение твое»⁴², а эта: «Господь наш с тобою»⁴³. Надлежит нам отпраздновать светлый праздник в честь Чудес нашей Пречистой Приснодевы, Неискусобрачной, Богородицы, бывшей Девою до рождения, Девою в рождении и пребывающей Девою постоянно, непрерывно, в мыслях Своих, в душе Своей и в теле Своем. Нет ничего величественнее деяний Преукрашенной. Вот вам одно из описаний чудес, которое произошло по Ее воле, равно как и польза, источником которой Она явилась. А вот и изъяснение настоящему празднику.

Воистину после того как Господь Бог наш, Иисус Христос, вознесся на небо, он ниспослал Святой Дух на пречистых учеников Своих, бывших на высотах Сионских. И пребывал Дух на каждом из них, и заговорили они многими языками⁴⁴. Тогда Иисус отправил их по всей обитаемой земле, // (л. 171b) дабы проповедовали по ней во имя Его и крестили бы [людей] во имя Отца и Сына и Духа Святого.

Апостол Павел притеснял и преследовал правоверных [христиан]⁴⁵. Господь наш явился ему на пути в Дамаск, сделал его глашатаем веры и послал его проповедовать во всей обитаемой земле. Сосуд избранный⁴⁶, Павел, встретился с апостолами, получил благословление от их главы,

⁴⁰ Быт. 3:15.

⁴¹ Лк. 1:28.

⁴² Быт. 3:16.

⁴³ Лк. 1:28.

⁴⁴ Деян. 2:4.

⁴⁵ Деян. 8:3.

⁴⁶ Деян. 9:15.

Святого Петра, равно как и от прочих. И отправился каждый из них в город, лежащий в его уделе. Святой же апостол Петр, глава апостолов, отправился с Павлом и Тимофеем, учеником Павла, в город Филиппы⁴⁷, где они возвещали благу ю в ест ь о Христе. (О них прослышал Симон-маг и последовал за ними, вредя людям и препятствуя их вере.)

Из Филипп они отправились в ал-Кадрйқб, в город тьмы, тот, между которым и страной армян // (л. 172а) лежит река, именуемая Джарджар (а ширина ее сто фарсахов). Павел остался в этом городе призывать людей к вере и пребывал там год и восемь месяцев, пока не завершил проповеди своей. [Закончив проповедовать], он отправился в город Карфаген, где застал живущего там Петра, главу апостолов. По встрече Святой апостол Петр попросил [Павла] рассказать, почему и как уверовали жители ал-Кадрйқб. Павел отвечал:

«Слушай же, о искусный в научении обитателей земли вере Господа Иисуса Христа. Когда мы разделились, явился мне во сне Ангел Господень (тот самый, что посетил и тебя) и сказал: “Отправляйся в город на границе царства, на самый край обитаемой земли и проповедай там благу ю в ест ь о Христе!” Я попросил его, чтобы он дал мне тебя в помощники. А он мне ответил: «‘Ты — друг, апостол призванный. Ступай, куда тебе сказано. Петру же надлежит // (л. 172b) жить в моем городе Карфагене, том самом, который Христос сделал своей второй сокровищницей». Итак, отправился я [один] в этот город. (По величине он, [замечу], святой учитель, подобен Риму, разве что дома его красивее и богатства его многочисленны. Тамошняя река, шириною в сто фарсахов, называется Джарджар.) Прибыл я туда после того, как прошло двенадцать ночей [месяца] аяра (мая). А в этот день его жители справляли большой праздник — Праздник Роз. Они вязали из роз гирлянды и украшали ими головы истуканов, а также жертвовали им каравай из [хлебов] нового урожая⁴⁸. На стене города стоял талисман — идол. Всякий раз, как идол видел чужеземца, из него раздавался громкий крик: “Вот [приближается] чужак, идите на него!” И [жители], заслышав голос идола, выходили и убивали зловредного чужака. Но если приближавшийся к городу был [одним] из своих // (л. 173а) (тех, кого они не называли чужаками), то он мог свободно войти в их город⁴⁹.

Как только я пересек реку, идол-талисман возопил на языке жителей этого города: “На вас идет чужак!” Жители услышали голос идола, ибо они как раз собирались по случаю праздника, а царь их пошел в мою

⁴⁷ Деян. 16:12.

⁴⁸ Текст: «Новую серьгу из драгоценностей их».

⁴⁹ Про мотив о «золотом петушке» в арабском фольклоре см.: К. А. Бойко, Восточные корни мотива о золотом петушке в сказке А. С. Пушкина // ППКиПИКНВ XIII годичная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения по арабистике) (Москва, 1978) 15–20.

сторону вместе со своими солдатами. Увидев их, я испугался, пустился бежать и забрался в пещеру под большим валуном на берегу моря. Пещера та служила прибежищем для зайцев и лисиц. Оказавшись в ней, я горько зарыдал. К тому же меня мучил сильный голод и томила жажда, поскольку в тот день была невыносимая жара. Я просидел в пещере до самой ночи. [Лишь] тогда я выбрался из нее, напился из реки и сотворил молитву Господу Христу.

С наступлением утра я покинул пещеру. // (л. 173b) Предостерегая о моем приближении, идол возопил громовым голосом. Обыкновенно случалось так, что от крика идола на реке поднимались волны и бурлили они, как волны на Красном море. [На крик] люди вышли из города; увидев их, я снова бежал в пещеру и, угодив к тому же в лисью нору, просидел там второй день. Я неустанно молился Христу, призывал Его, а Он внял твоим мольбам, о [возлюбленный] учитель, и мольбам Пресветлой Богородицы. Когда наступило утро, я [опять] отправился к реке. По обыкновению идол возвестил обо мне, усиливая крик так, что затряслись скалы и горы. На реке появились волны, и она покраснела как если бы [вместо воды] в ней потекла кровь. И снова из города вышли люди и войско, а река наполнилась судами. Я побежал укрыться в пещере, // (л. 174a) как вдруг увидел стоящую на реке Пресветлую Госпожу Богородицу. Она обратилась ко мне: “Павел! Куда же ты бежишь, опять пренебрегая заветом Христа, Господа твоего? Стой там, где стоишь, и будь тверд против врагов твоих, а Я пребуду с тобою и не оставлю тебя Своею помощью. Знай также, что население города крестится в этой реке, и все они купно уверуют через твое посредство, и удел их таков, чтобы день этот стал днем их веры. Поэтому не страшись их и поверь в то, что, если ты заговоришь, обратившись к какому-нибудь месту на этой реке, услышит оно тебя и повинется”.

Так, слушая голос Пресветлой, Всемилостивой и Премилосердной, я вдруг увидел судно, полное войска, состоявшего из мужей, могучих как на подбор, ошестинившихся острым оружием, и они приближались ко мне... Тогда, о достойнейший учитель, я испугался и стал просить Богородицу прийти мне на помощь, но не увидел Ее. В это время с кораблей слышался голос, окликавший меня: // (л. 174b) “Павел! Окрести нас и не пренебрегай (нами)!” Я громко взмолился: ‘Господи, сделай речную воду крестильной купелью для этих заблудших, полоненных и развращенных нечистым, так чтобы они приняли печать имени Твоего Троиного!’ [Затем] набрал я в горсть речной воды и брызнул ею на корабли (а было на них сто пятьдесят тысяч человек). Переправившись через реку, они спустились с корабля и пошли в мою сторону. Я стал, как велела мне Пресветлая Богородица, не боясь их и уповая на Ее защиту. Увидев меня, они как один преклонили передо мною колени и сказали “Мир тебе, посланник Бога вочеловечившегося, здравствуй!” Потом они заговорили друг с другом: “Скорей, скорей, смотрите на чудо воплотившегося за нас

Бога”. А затем обратились ко мне: “Павел, видел ли ты то, что видели мы, // (л. 175a) когда мчались к тебе на корабле?” Я спросил их: “Что же Вы видели, новокрещенцы?” Они отвечали: “Видели мы небесные врата распахнутыми и ярко пылающий огонь. Он направился на нас, повинувшись движению десницы твоей. Еще видели мы жену, от сияния лица которой меркло сияние солнца. Она повлекла нас под грозовое облако, и вода, которой ты брызнул нас, была из него. Затем жена прижала нас к груди, поцеловала нас и возложила на наши головы огненные венцы”. Услышав это от них, дорогой учитель, возрадовался я чрезвычайно. Немного погодя прибыли к нам многочисленные корабли, полные мужей, как на подбор могучих и при оружии. И говорили те: “Смотри, маг, вот и у нас есть книги и заклинания, при помощи которых Гермес и Маиирус⁵⁰ творили чудеса”. Увидев их и услышав их слова, я не испугался, ибо знал наверное, // (л. 175b) что Господь мой и Бог мой Иисус Христос и заступница Мариям со мною. Я воззвал к Богу: “Господи, Боже мой, Ты, прежде сжалившийся над заблудшими агнцами и явивший им могущество Твое, яви и этим милость Твою!” Я зачерпнул рукой воды из реки и брызнул на них, сказав: “Да будет эта вода крестильной купелью во имя Отца и Сына и Духа Святого”. И пока я взывал, корабли пристали к берегу и все бывшие на них вышли на сушу. Они преклонили предо мною колени и сказали: “Мир тебе, Павел, мир тебе, посланник Бога вочеловечившегося, здравствуй!” Они поведали мне о том, что и они видели чудеса, подобные тем, что видели сотоварищи их.

Весть обо мне достигла царя города. Он собрал оставшееся войско, посадил его на корабли и отправился на меня. Когда корабли приблизились, я поднял руку, прося Господа моего // (л. 176a) о помощи и начертил на реке знак Креста, сказав: “Во имя Христа говорю тебе, река, расколись и разверзнись!” И стало по слову моему [в реке] тринадцать путей и оказалось что корабли их лежали на дне, [как приросшие]. Увидав это, воины схватились за мечи, но, обнажив их, увидели, что те стали деревянными. А я зачерпнул рукой речной воды и брызнул на них во имя Святой Троицы. Тогда оторвались корабли их от дна реки, на котором лежали. Покинув их, люди бросились ко мне и приветствовали меня как и те, что были раньше. И царь и все, бывшие с ним, преклонили передо мной колени. И повел я их всех там, где был проложен в реке путь, без кораблей, по направлению [обратно] к городу. Шли мы по воде как посуху, и свет сиял нам знаком.

⁵⁰ Ссылка на алхимическую литературу. Под Гермесом имеется ввиду Гермес Трисмегист, а под Маиирусом — один из «греческих мудрецов» или «волшебных духов». См. об этом: Kitāb al-Fihrist von Ibn an-Nadīm / Hrsg. G. FLÜGEL (Leipzig, 1871—1872) 1.353.23—26; Picatrix: das Ziel des Weisen, von Pseudo-Magrītī / Hrsg. H. RITTER (London, 1933) 253.7—11.

Но когда мы приблизились к городу, я заметил идолов их в венцах из роз, чему весьма // (л. 176b) опечалился. Жители города сказали мне: “Достойный учитель, в этот день был у нас великий праздник, праздник идолов. Но согласно приказанию твоему учредим мы в этот день праздник Отцу нашему, во Чье Имя мы крестились, и Сыну и Духу Святому”. И утвердил я их в Символе [веры] — как надлежит, чтобы веровали они в Господа, и написал им это собственноручно. Приказал я также, чтобы они сделали этот праздник в честь Пречистой Девы, по заступничеству которой избавились они от идолослужения. А река оставалась расколотой еще восемь дней.

Царь города обратился ко мне с такими словами: “Учитель! Хотим мы, чтобы ты воздвиг на том месте, что освободилось от речной воды, дома молитвы. Пусть они пребудут жителям твоего города напоминанием о том, что [некогда] произошло на этом месте с идолопоклонниками, и чтобы хвалили бы Бога за избавление”. Я дозволил им сделать то, чего они [так] желали. На месте, где раскололась река, собралось // (л. 177a) восемнадцать тысяч человек. Они воздвигли там церкви [и еще] громадную церковь в честь Пресветлой Богородицы. Величиной церковь была в три тысячи локтей на тысячу сто пятьдесят три локтя (в больших локтях⁵¹), и [вдобавок] была она окружена колоннами.

После завершения строительства связал я реку словом Господа, предвечного и живого, и велел, чтобы стояла под водою церковь до наступления того дня, когда произошло спасение жителей города от идолопоклонничества. А в этот день чтобы отступала от нее вода на три дня — с тем, чтобы совершали празднование во имя Пресветлой Госпожи, Предстательницы народа в этой церкви и помнили о беззакониях, творившихся в городе [раньше]. Потом велел я им расколоть талисман — идола, возвещавшего о приближении чужестранцев к городу, // (л. 177b) а также приказал реке, чтобы она окружила прочую часть города, как бы делая излучину. И [наконец] явил им сорок знамений и сделал их ясными и постоянными, так чтобы они все время были перед глазами жителей города — вплоть до пришествия Христа».

Услышав о деяниях Павла, глава апостолов, апостол Петр, весьма возрадовался и испросил у Господа Христа, чтобы тот позволил ему побывать в городе [ал-Кадрийкō]. И вот, когда Петр был в гавани города Карфагена, вдруг спустилось на него облако и закрыло его, а на облаке были ангелы Вараил и Юмаил, те, что явились ему и научили его тайнам. Ангелы говорят: «Петр, забирайся сюда!» А он им отвечает: «Куда забираться-то?» А те ему: «Да на облако!» Петр влез на него и увидел, что облако застелено

⁵¹ Такая мера длины в ученой литературе мне не встретилась: В. Хинц, Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему; Е. А. Давидович, Материалы по метрологии средневековой Средней Азии (Москва, 1970) 66.

мягкими коврами наподобие покая невесты и полетел на нем. (Про себя он [сначала] думал, что летит в Рим.) Через мгновение увидел он внизу, [под облаком] великий город. // (л. 178a) Он поинтересовался об этом городе у ангелов, а те ему отвечали: «Это город, где [проповедовал] твой ученик Павел, имя ему ал-Кадрийқо, тот самый, на который ты стремишься взглянуть своими глазами». Тут услышал [Петр] внизу шум и громкие крики: «Сюда, выходите, к нам! Приблизим основы Церкви к Петру, главе апостолов!» Облако оставило его у ворот города и он увидел множество людей, вышедших ему навстречу. Священники несли курильницы, полные благовоний, и зажженные свечи. Они, приближаясь, приветствовали его и просили помолиться за них, что он и сделал. Поинтересовавшись о том, каково им, он услышал в ответ: «Благополучны мы, слава Богу, вот только нет в нашем городе и в стране оливкового масла, так как не растут здесь оливы. Умоляем мы тебя: попроси милостивого Господа, чтобы тот сотворил в нашем городе и масло, и оливу: будет тогда крещение и затеплятся лампы». Помолился Петр об этом Господу Христу. И случилось так, // (л. 178b) что по велению Господа произвела земля там множество оливок, так что стало их больше, чем даже в Сирии. А еще попросил Петр Господа, чтобы тот удалил из этого города диких зверей, гадов ползучих и мошкар, а также прочую нечисть. Господь отвечал согласием, и была принята просьба Петра. Апостол Петр пробыл в городе ал-Кадрийко некоторое время, а затем подхватило его облако и отнесло обратно в город Карфаген, где он встретился с бывшими там братьями и поведал им о том, что увидел. Вот и закончилось повествование.

А теперь восхвалим Царицу нашу, Пресветлую, говоря так: «Радуйся, [благое] всему Совершение, радуйся, Благодать с Тобою, радуйся, Твари Честнейшая, радуйся Святым Пресвятейшая! Просим Тебя и молим Тебя, облегчи бремя грехов наших и [рук наших] дела пред Лицом Сына и Бога Твоего исправи. // (л. 179a) Облака неведения, покрывающие ум наш, разгони, от всякого испытания нас огради. Сделай дела наши праведными и введи нас в радость [Сына Твоего]. Заступничеством сонма апостолов, пророков и мучеников даруй земле спасение, и да не замедлит оно себя ждать, Благословенная в Женах. И благословен Плод Чрева Твоего, Иисус Христос, Бог наш, Вечный и Сущий в веках. Ему же поклоняемся, и слава Ему с Отцом Его и Духом Святым, Богу Единому, Троесущному в трех Освящениях. Ныне и всегда и до скончания веков. Аминь.

بِسْمِ الآبِ وَالْأَبْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ الآءِ وَآءِ
نَبْتَدِي بِعَوْنِ اللّٰهِ وَارْشَادِهِ فِي وَصْفِ الْعَجِيْبَةِ الَّتِي (sic) عَمَلَتْهَا سَنَتُنَا السَّيِّدَةِ
الْعَدْرِي فِي مَدِينَةِ الْكَدْرِيْقَوَا عَلَي يَدِي بُولُسِ الرُّسُولِ الْمُنتَخَبِ تَقْرَأُ فِي الْخَامِسِ
عَشَرَ مِنْ شَهْرِ أَيَارْهُو عِيْدُ الْوَرْدِ

δεσποτα ευλογεισων

أَيُّهَا الْأُمَمُ كُلُّهَا * وَيَا كَافَّةَ جِنْسِ النَّاسِ * وَكُلَّ دِي لَفَةٍ وَقَامِهِ * وَمَرْتَبَةٍ بِحَمَلَتِهَا *
تَعَالَوْا نَعِيْدُ مَسْرُورِينَ * لِعَجَائِبِ سَنَتِنَا السَّيِّدَةِ الْعَدْرِي وَالِدَةِ الْآلَةِ * لِأَنَّهُ مِنْ
الْوَاجِبِ عَلَيْنَا * وَاللَّازِمُ لَنَا * وَالْأَلِيْقُ بِنَا كَثِيرًا * أَنْ نَكْرِمَ أَعْيَادَ وَالِدَةِ الْإِهْنَا * الَّتِي
بِهَا أَصْطَلَحَ أَمْرُ الْجِنْسِ الْبَشَرِيِّ كُلُّهُ * الَّتِي بِهَا انْتَقَلَ غَمٌّ حَوْأَ الْقَدْسَةِ إِلَى سُرُورٍ أَرْزَالَهُ
* وَذَلِكَ أَنَّ تِلْكَ بِقَضِيَّةٍ سَمِعْتَ // (fol. 171a) بِالْغُمُومِ سَتَلْدِينَ أَوْلَادَكَ * وَهَذِهِ
سَمِعْتَ أَفْرَحِي أَيُّهَا الْمُنْعَمُ عَلَيْهَا حَقًّا * تِلْكَ سَمِعْتَ إِلَى رَجُلِكَ يَكُونُ رَجُوعَكَ *
وَهَذِهِ سَمِعْتَ رَبَّنَا مَعَكُمْ * فَسَيِلُنَا أَنْ نَنْشَى عِيْدًا بِهَيَّا لِعَجَائِبِ سَنَتِنَا الطَّاهِرَةِ
الْعَدْرِي * وَالِدَةِ الْإِهْنَا الْبَتُولِ * الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ أَنْ تَلِدَ بَتُولًا * وَفِي حَالٍ وَلَادَتِهَا
بَتُولًا * الْبَتُولُ وَحْدَهَا وَالِدَاعُ بَتُولَتِهَا * الْبَتُولُ دَائِمًا بِعَقْلِهَا وَنَفْسِهَا وَجَسْمِهَا * فَمَا
أَعْظَمَ شَأْنُ هَذِهِ النَّفْسِ * لَكُمْ مِنَ الْعَجَائِبِ صَارَتْ مَعْدَنًا * وَلَكُمْ مِنَ الْفَوَائِدِ
حَصَلَتْ سَبَبًا * وَذَلِكَ أَنَّ سَبَبَ هَذَا الْعِيْدِ الْحَاضِرِ *
أَنْ بَعْدَ صُعُودِ رَبَّنَا وَالْإِهْنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ إِلَى السَّمَاءِ * وَأَرْسَالَ الرُّوحِ الْقُدُسِ إِلَى
تَلَامِيذِهِ الْإِطْهَارِ بَعْلِيَّةٍ صَهِيُونَ وَجَلَسَتْ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ * وَتَكَلَّمُوا بِسَايِرِ
اللُّغَاتِ * أَرْسَلَهُمْ إِلَى // (fol. 171b) كَافَّةِ الْمَسْكُونَةِ لِيُنَادُوا بِهَا بِأَسْمِهِ *
وَيَعْمَدُوهُمْ بِأَسْمِ الْآبِ وَالْأَبْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ *
وَكَانَ بُولُسُ طَارِدًا لِلْمُؤْمِنِينَ وَمُضْطَهَدًا لَهُمْ * فَظَهَرَ لَهُ سَيِّدُنَا الْمَسِيحُ وَهُوَ سَائِرًا إِلَى
دِمَشْقَ * فَصَيَّرَهُ لِلْإِيمَانِ مَبْشُرًا * وَأَرْسَلَهُ لِيُنَادِيَ فِي كُلِّ الْمَسْكُونَةِ * وَأَنْ بُولُسُ الْآنَاءِ
الْمُنْتَخَبِ اجْتَمَعَ بِالتَّلَامِيذِ * وَتَبَارَكَ مِنَ الْقُدُسِ بِطَرَسِ هَامَةِ الرُّسُلِ * وَبَاقِي التَّلَامِيذِ
* وَخَرَجَ كُلُّ وَاحِدًا مِنْهُمْ إِلَى الْمَدِينَةِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي سَهْمِهِ * وَسَارَ الْقُدَيْسُ الرُّسُولُ
بِطَرَسُ رَأْسُ الرُّسُلِ مَعَ بُولُسِ وَتِيْمُوثَاوُسَ تَلْمِيذِ بُولُسِ إِلَى مَدِينَةِ فِيلَتُس⁵² * وَبَشَرُوا
فِيهَا بِبَشَرِي الْمَسِيحِ * فَاتَّصَلَ خَبَرُهُمْ بِسَيِّمِنِ السَّاحِرِ * فَتَبِعَهُمْ إِلَى هُنَاكَ * وَكَانَ
يُفْسِدُ النَّاسَ وَيُصَدِّهِمْ عَنِ الْإِيمَانِ *

⁵²Corr.: فيلبس

ثم ساروا من هناك الي بلد الكدريقوا مدينة الظلمات * التي بينها وبين بلد الامان⁵³ // (fol. 172a) نهر يُقال له جرجز * عرضه مائة فرسخ * وان بولس اقام هناك يدعوا الناس الي الايمان سنه وثمان شهور وتمّ دعوته * ثم انه بعد ذلك سار الي قرطاجنا * فوجد بطرس هامة الرسل بها مقيماً * ولما اجتمع معه سأل القديس بطرس الرسول عن السبب الذي به امنت اهل الكدريقوا *

فقال له ايها الرجل الموهل لتعليم اهل المسكونه الايمان بالرّب يسوع المسيح * اني لما فارقتكم اتاني في يومي⁵⁴ الملاك الذي كان ياتيكم * وقال لي انطلق الي مدينة حدود الملك اخرج حدود المسكونه * واكرز فيها ببشارة المسيح * فسألته ان يُعصّديني بك * فقال لي لست خصماً * وانما انت رسولاً مامور * فامضي الي حيث أمرت * فان بطرس محتاج // (fol. 172b) الي المقام في مدينتي قرطاجنا * الذي جعلها المسيح خزاينه الثانيه * فسرّ الي هذه المدينه وهي في العظم ايها المعلم القديس تشاكل مدينة روميه * بل هي احسن منها بنا * واثمارها كثيره جداً * والنهر الذي فيها المسماً جرجز عرضه مائة فرسخ * وكانت موافاتي اليها لاثنتي عشر ليله مضت من ايار * وكان في ذلك اليوم لاهل هذه المدينه عيد كبير ينظمون فيه الورد * ويصيّروه علي رووس الاصنام * ويقربون للاوثان القُرط⁵⁵ الحديث من غلاتهم * وكان لهم طلسم على سور المدينه * كلما رأي غريباً سمع منه صوت يقول * هدا غريباً قد اتاكم * وكانوا اذا سمعوا هذا الصوت من الطلسم * خرجوا قتلوا الغريب الذي يفسدهم * لانه كان // (fol. 173a) من شيمهم لا يدعوا غريباً يدخل بلدهم *

واني لما فارقت ذلك النهر صرخ الطلسم بلسان اهل تلك المدينه ان غريباً قد اتاكم * ثم سمعت اهل المدينه بصوت الطلسم * لانهم كانوا في ذلك الوقت مجتمعين بسبب العيد * فسار ملكهم وجنوده نحوي * فلما نظرت اليهم هربت ودخلت كهفاً راتيه في قلعة كانت علي شاطئ البحر * وذلك الكهف ملجأ للثعالب والارانب * فلما دخلت بكيت بكاءً شديد * واتشد بي الجوع والعطش * وكان في ذلك اليوم حرّ شديد * فلم ازل هناك الي ان جا الليل * ثم اني خرجت فشربت من ماء ذلك النهر * واقمت بين يدي سيّدي المسيح الصلاه *

⁵³ Corr.: الارمان

⁵⁴ Corr.: نومي

⁵⁵ Corr.: قرص

فلما كان الصُّبح خرجت من الكهف * // (fol. 173b) فصاح الطَّلسم صيَّاح
كالرَّعد العَظيم يندر بمجيئي * وكان من عادته النهر اذا صرخ الطَّلسم ان يهيج
وتنقلب امواجه كانه انقلاب الامواج في البحر الاحمر * فخرج الناس من المدينة * فلما
رايتهم هربت ايضا للكهف * واقمت فيه يوم ثاني * ودخلت الي بيت كان ياوي
فيه الثعالب * ولم ازل ادعوا المسيح واتضرع اليه واستعين بطلبائك ايها المعلم *
وصلوات السيِّده الطاهره ام التور * فلما كان وقت الصُّبح خرجت الي النهر *
وحرى⁵⁶ الطَّلسم على عادته * وزاد في صراخه حتى افزع الصخور والجبال *
وانقلب النهر هيجاناً واحتر حتى صار دمًا * وخرج اهل المدينة وجيوشها على رسمهم
* وامتلا النهر مراكب * فبادرت بالهرب الي الكهف // (fol. 174a) فرايت
السيِّده ام التور علي النهر واقفه * وهي تقول * يا بولس الي اين تهرب ايضا *
من ما الدي اوصاك المسيح الاهك * قف مكانك واتبت لأعدائك وانا معك * ولا
اخلى يدي عنك * واعلم ان هذا النهر تعمّد اهل المدينة فيه * وانهم جميعهم على
يدك يومنون * وحطهم منك يكن يوم الدين * فلا تجزع منهم * وتيقن انك اذا
كلمت مكان في هذا النهر سمع لك واطاع *

فبينما كنت مشغولاً بمناجاة ام التور صاحبة الرِّحمة والرافه * إذ نظرت الي المركب
مُحيَّشه بالرجال الجباره * وفي يديهم السلاح الشاك * وقد قُربوا مني * فلما نظرت
اليهم ايها المعلم الفاضل * فرعبت منهم واستغنت بالسيِّده فلم اراها * وسمعت
صوت ينادي الي من // (fol. 174b) المركب * ويقول اعمدنا يا بولس ولا
تبطل * فقلت بصوت عالي يا الاهي اجعل ما النهر معموديه لهذه الخراف الضَّاله
التي قد سباها الشيطان واطغاما * حتى يقبلوا فيه خاتم اسمائك الثلثه * ثم قبضت
من ما النهر ببدي قبضه * ورشيت علي تلك المراكب وكان فيها من الناس مائة الف
وخمسين الف رجل * ولما عبروا الي الجانب الذي كُنت فيه من النهر * خرجوا من
المركب وطلبوني * فوقفت حسب ما امرتنى السيِّده ام التور ولم اجزع منهم اتكلاً
على معونتها * فلما راوني سجدوا جميعهم بين يدي * وقالوا لي من فم واحد
السلام لك يا بولس رسول الرب المتأنس * وجعل بعضهم ينادي بعض ويقول *
بادروا يا طالبين لتنظروا عجائب الرب المتجسد ممّا * ثم قالوا لي يا بولس هل *

⁵⁶Corr.: وعوى

رَأَيْتَ مَا رَأَيْتَا // (fol. 175a) فِي الْمَرَآكِبِ وَنَحْنُ سَايِرِينَ نَحْوِكَ فَقُلْتُ وَمَا أَلَدِي
رَأَيْتُمُوهُ أَيُّهَا الْوَلَدُ الْجُدُّ * فَقَالُوا رَأَيْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ مَفْتُوحَةً * وَنَارَ عَظِيمَةٍ مَلَهُهُ
وَقَدْ انْبَسَطَتْ عَلَيْنَا مَعَ عَيْنِكَ * وَرَأَيْنَا امْرَأَةً ضَوْءَ وَجْهِهَا يَضَاعِفُ نَوْرَ الشَّمْسِ
تَنْشُلُنَا إِلَى تَحْتِ الْغَمَامَةِ وَالْمَاءِ الَّذِي كُنْتُ تُرْشُ عَلَيْنَا مِنْهُ * وَكَانَتْ تَحْصُنُنَا بِيَدَيْهَا
وَتَقْبَلُنَا وَتَجْعَلُ عَلَي رُوسِنَا أَكَالِيلَ مِنْ نَوْرٍ * فَلَمَّا سَمِعْتُ أَيُّهَا الْمُعَلِّمُ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَرِحْتُ
فَرَحًا شَدِيدًا * ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ وَصَلَ إِلَيْنَا مَرَآكِبُ كَثِيرَةٌ مِلَانُهُ رِجَالًا جَابِرَةٌ وَمَعَهُمْ
سِلَاحٌ كَثِيرٌ * وَهُمْ يَقُولُونَ أَيُّهَا الشَّاحِرُ اعْلَمْ أَنَّ فِي أَيْدِينَا كُتُبًا وَاسْفَارَ وَالطَّلَبَاتِ الَّتِي
كَانَ هَرَمِسُ وَمَايِيرُوسُ يَعْمَلَانِ بِهَا الْآيَاتِ وَالْعَجَائِبِ * وَلَمَّا رَأَيْتَهُمْ وَسَمِعْتُ هَذَا
الْقَوْلَ مِنْهُمْ لَمْ أَجْزَعْ * لَأَتِي تَيَقَّنْتُ // (fol. 175b) أَنَّ سَيِّدِي وَالْأَهِيَ يَسُوعَ
الْمَسِيحَ وَمَرْيَمَ الْمُصْطَفَاةَ هِيَ مَعِي * فَدَعَوْتُ الرَّبَّ وَقُلْتُ يَا رَبِّي وَالْأَهِيَ الَّذِي
تَحْتَنَنْتُ عَلَي الْخُرَافِ الْأَوَّلِي * وَظَهَرَتْ لَهُمْ قُدْرَتُكَ * فَظَهَرَ لَهَاوَلَايَ أَيْضًا رَافَتُكَ *
ثُمَّ أَنَّنِي تَنَاوَلْتُ بِيَدِي مِنْ مَاءِ النِّهَرِ وَرَشَّيْتُ عَلَيْهِمْ * وَقُلْتُ يَكُونُ هَذَا الْمَاءُ كُلُّهُ
مَعْمُودِيَّةً عَلَي اسْمِ الْآبِ وَالابْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ * فَلَمَّا دَعَوْتُ بِدَعَايَ * قَدِمُوا
الْمَرَآكِبُ إِلَى الشَّاحِلِ وَخَرَجُوا إِلَى الْبَرِّ بِأَجْمَعِهِمْ * وَسَجَدُوا بَيْنَ يَدَيَّ وَقَالُوا *
السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بُولُصَ * وَالسَّلَامُ لَكَ يَا رَسُولَ الْآلَةِ الْمُتَّانِسِ * وَاعْلَمُونِي أَنَّهُمْ رَأَوْا
مِنَ الْعَجَائِبِ مِثْلَمَا رَأَوْا أَصْحَابَهُمْ * وَاتَّصَلَ خَبْرِي بِمَلِكِ الْمَدِينَةِ * فَرَكِبَ فِي سَايِرِ
جَيُوشِهِ * وَجَلَسَ فِي الْمَرْكَبِ يَحَاوِلُ الْعُبُورَ إِلَيَّ * فَلَمَّا قُرِبَتْ مَرَآكِبُهُ مِنِّي * رَفَعْتُ
يَدَيَّ إِلَى السَّمَاءِ مُسْتَغِيثًا // (fol. 176a) بِالْأَهِيَ * وَرَسَمْتُ عَلَي النِّهَرِ رِسْمَ الصَّلِيبِ
* وَقُلْتُ أَيُّهَا النِّهَرُ بِاسْمِ الْمَسِيحِ * أَقُولُ لَكَ أَنَّ تَنْفَلِقَ * فَصَارَ مَعَ كَلَامِي ثَلَاثَةُ عَشَرَ
طَرِيقًا * فَوَقَعَتْ مَرَآكِبُهُمْ فِيهَا عَلَي الْأَرْضِ * فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ ضَرْبُوا يَدَيْهِمْ عَلَي
سَيُوفِهِمْ * فَلَمَّا جَرَّدُوهَا وَجَدُوهَا قَدْ صَارَتْ خَشَبًا * فَتَنَاوَلْتُ بِيَدِي مِنْ مَا فِي النِّهَرِ *
وَرَشَّيْتُهُ عَلَيْهِمْ بِاسْمِ الثَّلَاثِ الْمُقَدَّسِ * فَانْقَلَبَتْ مَرَآكِبُهُمْ مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي كَانَتْ قَدْ
صَارَتْ عَلَيْهَا فِي ذَلِكَ النِّهَرِ * وَخَرَجُوا وَاسْرَعُوا إِلَيَّ يَسْلَمُونَ عَلَيَّ كَسَلَامِ الْأَوَّلِينَ *
وَسَجَدُوا لِلْمَلِكِ وَجَمِيعِهِمْ بَيْنَ يَدَيَّ * فَصَرْتُ بِهِمْ جَمِيعَهُمْ إِلَيَّ مَا صَارَ مِنَ النِّهَرِ طَرِيقًا
بِلَا مَرَآكِبٍ نَحْوِ الْمَدِينَةِ * وَكُنَّا نَمْشِي عَلَي الْمَاءِ كَمَا نَمْشِي عَلَي الْيَبَسِ * وَكَانَ النُّورُ
قَدْ عَلَانَا * .

فَلَمَّا دَخَلْنَا الْمَدِينَةَ رَأَيْتُ الْأَصْنَامَ مُكَلَّلَهُ بِكَالِيلٍ مِنْ وَرْدٍ * فَخَزَنْتُ لَهَا // (fol. 176b)
رَأَيْتُ هَذَا حُزْنًا شَدِيدًا * فَقَالُوا لِي أَهْلُ الْمَدِينَةِ أَيُّهَا الْمُعَلِّمُ الْفَاضِلُ هَذَا يَوْمٌ

كان لنا فيه عيدٍ عظيمٍ للاصنام * فلمن تامر من الان ان نجعل العيد * للاب الذي
اعتمدنا باسمه * ام للابن * ام للروح القدس * فاوقفتم على الامانه التي يجب ان
يؤمنوا بالرب بها * وكتبت ذلك لهم بخطي * وامرهم ان يجعلوا ذلك العيد للسيده
الطاهره التي بشفاعتها خلصوا من عباده الاوثان * وبقي ذلك النهر مُغلَقًا⁵⁷ ثمانية
ايام *

فقال لي ملك المدينه ايها المعلم * نريد ان تبني في هذا الموضع الذي انكشف من
النهر بيوتًا للصلاه * ويكون في ذلك ذكرًا لاهل مدينتك * حتى اذا راوه ذكروا ما
كانوا فيه من عبادة الاصنام * وسبحوا الله على خلاصهم * فاذنت لهم فيما احتوا
جميعهم * // (fol. 177a) واجتمع الي الموضع الذي انفلق من النهر ثمانية عشر
الف رجل * وابتنوا هناك كنائس * وكنيسة عظيمه علي اسم ستنا السيده ام التور
* طولها ثلاث الاف دراع في الف ومائة تلتة وخمسين دراعًا بالدرع الكبير *
وعقدت الآساطين *

فلما فرغ منها عقدت ذلك النهر بكلمة الله الحي الازلي * انه يغطي البيعه ساير
السنة بالماء * حتى اذا كان الوقت الذي حصل فيه خلاص اهل المدينه من عبادة
الاصنام * بنكشف عن البيعه ثلاثة ايام ليعيدوا اهل المدينه للسيده ام النور *
مدبره هذه الامم في هذه الكنيسة * ويذكروا ما كانوا فيه من الطغيان * وتقدمت
بكسر الطلسم الذي يندر بموافاة الغربا الي تلك المدينه * // (fol. 177b) وأمرت
النهر ان يحيط بساير سور المدينه كما يدور * وظهرت لهم اربعين اعجوبه جعلتها
ظاهره قائمه لا تزول عن اعين اهل تلك المدينه الي وقت اتيان المسيح *

فلما سمع الرسول بطرس ريس التلاميذ بهذه القضية من بولس اشتد فرحه * وسأل
السيد المسيح ان لا يحرمه الدخول الي تلك المدينه * فبينما هو واقف على ميناء
قرطاجنا * اذ ظللته سحابه عليها وراييل ويوماييل الملاكان اللذان كانا يظهران له
ويعلماه الحقيقتان * فقالا له اركب يا بطرس * فقال لهما اي شيء اركب * فقالا له
السحابه * فطلع عليها فوجدها مفروشه بفرش مثل حجلة العروس * وطارت به *
فظن في نفسه انه يحمل الي روميه * وما كانت آلا لحظه حتى اشرف على مدينه
عظيمه // (fol. 178a) فسأل الملاكان عنها * فقالا له هذه المدينه التي تلمدها
بولس المعروف بالكديقوا * التي اشتاقت نفسك الي النظر اليها * وسمع فيها

⁵⁷Corr.: مُغلَقًا

ضحيبًا كثيرًا واصواتٍ قايله اخرجوا بنا نلتقى اساس الكنيسة ورأس الحوارين بطرس * فطرحته السحابه على باب المدينه * فراي خلطًا من الناس قد خرجوا للقايه * وفي ايدي الكهنه منهم المباخر المملوه بخور * وشمعًا يقَد * فتقدموا اليه وسلموا عليه وسالوه الصلاه عليهم ففعل ذلك * وسالهم عن احوالهم * فقالوا نحن بخير من المسيح * ألا ان ليس في بلدنا زيت اذ ليس فيه شجر زيتون * ونحن نسالك ان تسَل⁵⁸ الله الذي بيديه الرحمه * ان يجعل في مدينتنا هذه الزيت وشجره * ويكون المعموديه والقناديل منه * فتضرع الى السيد المسيح في ذلك * فصار في تلك // (fol. 178b) المدينه مما اخرجته الأرض هناك بأمر الرب شجر الزيتون الكثير * وكان هناك اكثر ممًا في بلد سوريه * وسأل الرب ايضا ان ينفي عن تلك المدينه السباع الضاريه والدباب والبعوض⁵⁹ * وكل مُفسد ومودي * فاستجاب الرب له وقبل دعوته * واقام في تلك المدينه مده * ثم حملته السحابه وردته الي مدينه قرطاجنا * واجتمع مع من كان هناك من الاخوه * وخبرهم بما شاهده * فاد قد اتها الخبر الي هاهنا *

فتعالوا الان نسلم على ملكتنا ام النور بمدايح قابلين هكدا * افرحي يا من هي خلاص الكل * افرحي انها المنعم عليها * افرحي ايتها الفايقه المجد * افرحي ايتها القدسيه التي هي اكبر القديسين اجمع * فنحن نسالك ونتضرع اليك ان تبددي وسق خطايانا * وتصلحي لدي ابنك والاهك امورنا * // (fol. 179a) واكشطي غمام الجهل الذي قد غشى اذهاننا * وصُدّي ساير المحن عتًا * ودبري باعمال البر غمرنا واهدنا الى السعادة العليا * واسبغى السلامه على الدنيا * بوسايل زمره الرسل والانبياء والشهداء جميعًا * فليكن ذلك سريعًا * مباركه انتى فى النساء * ومباركه هو ثمر بطنك * ايسوع المسيح الالهنا الازلي والباقي الي الدهور * المسجود له والمجد مع ابيه وروح قدسه * الالهًا واحدًا * دو تلاته اقانيم * مسبحًا بتلات تقديسات * الان ودايما والى اباد الدهور كلها امن *

⁵⁸Corr.: تسأل

⁵⁹Corr.: والبغوض

**«ПСАЛМЫ ДАВИДОВЫ»
ИЛИ «ПЯТИКНИЖИЕ МОИСЕЕВО»?
(НОВЫЕ ДАННЫЕ
О ТАК НАЗЫВАЕМОЙ «КРАТКОЙ ВЕРСИИ»
МУСУЛЬМАНСКОЙ ПСЕВДО-ПСАЛТЫРИ)***

Когда обзорная статья о мусульманской *псевдо*-Псалтыри уже вышла в свет¹, мне удалось познакомиться с опубликованным в одном из мало доступных израильских *Festschrift*-ов обширным очерком Йосефа Садана², вторая часть которого посвящена мусульманской псевдо-Торе³. Автору удалось *de visu* поработать с двумя списками этого сочинения: относительно ранним, датированным 638/1284—1285 г., из библиотеки Сулейманийе в Стамбуле⁴ и более поздним, восходящим к концу XII/XVIII в., из собрания Национальной библиотеки в Париже⁵, — а также с печатным изданием сходного по содержанию произведения⁶. Таким образом, основанное на авторитете Луиса Шайхō суждение о том, «что среди многочисленных памятников арабо-мусульманской литературы до нас не

* Основные положения данной статьи были представлены в виде доклада на XXV юбилейной сессии петербургских арабистов, посвященной 120-летию со дня рождения академика И. Ю. Крачковского, 18 марта 2003 г.

¹ С. А. Французов, Псевдо-Псалтырь Давида в мусульманской традиции (история изучения и общая характеристика жанра) // *ХВ* 3 (IX) (2002) 269–296.

² J. SADAN, Some literary problems concerning Judaism and Jewry in medieval Arabic sources // *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon* / Ed. by M. SHARON (Jerusalem—Leiden, 1986) 353–398.

³ Каждая из двух частей этого очерка представляет самостоятельное исследование со своим заголовком. Интересующая нас часть названа: II. The “genuine” Pentateuch (*tawrāt*) of Moses, as rediscovered and reshaped by Islamic literature (SADAN, Some literary problems... 370–394).

⁴ Входит в сборную рукопись, известную по месту своего прежнего хранения как *Reisülküttab*, MS. 927 (f. 105a–111a). См. SADAN, Some literary problems... 374, n. 57; 375, n. 60.

⁵ Данное сочинение, входящее в состав сборной рукописи Ar. 3583 (f. 28b–41a), анонимно и не имеет заглавия (SADAN, Some literary problems... 375, n. 62–63).

⁶ Адйб ал-Джаррāх, Ахādйс ал-арба‘йн ал-қудсйя (ал-Маусил, 1332 г.х.). К сожалению, это издание пока остается для нас недоступным. Как справедливо отметил Й. Садан, Адйб ал-Джаррāх не мог являться ни его автором, ни его составителем (SADAN, Some literary problems... 381, n. 81).

дошли произведения, озаглавленные *ат-Таурāt* или *ал-Инджйл*⁷, должно быть пересмотрено, по крайней мере, по отношению к псевдо-Торе.

Заслуга израильского исследователя состоит, прежде всего, в том, что он обратился к проблеме мусульманских псевдобиблейских апокрифов, которая с начала XX в. почти не привлекала внимания востоковедов. Ему удалось установить соответствие между главами в обоих использованных им списках, а также в печатной версии мусульманского «Пятикнижия» и выявить существование, по крайней мере, двух его редакций, одна из которых, состоящая из 40 «свитков» (*сахйфа*), представлена в парижской рукописи и мосульском издании, тогда как другая, сокращенная приблизительно наполовину (до 20 глав, именуемых сурами), сохранилась в стамбульской рукописи⁸. В заключении Й. Садан дал краткое изложение содержания каждой из сорока глав, но, к сожалению, серьезный текстологический анализ данного сочинения остался вне поля его зрения⁹. Зато он отвел значительное место поиску следов антииудейской полемики в псевдо-Торе. По мнению ученого, ее разделы, составленные в жанре проповеди, могли рассматриваться и как душеспасительные назидания, адресованные мусульманской аудитории, и как упреки, с которыми пророк Моисей (*Мусā*) обращался к евреям. Признавая, что в большинстве случаев наставления носят слишком общий характер и, вероятнее всего, предназначались для мусульман, он все же полагает, что некоторые из них, составляющие незначительную часть всего произведения, относились именно к иудеям, например, обвинения в отходе от единобожия (т.е. в *ширке*, «придании Аллаху сотоварищей»)¹⁰. Однако такие инвективы были общим местом в дискуссиях представителей различных направлений в исламе или даже последователей различных богословских школ внутри одного направления. Нельзя согласиться и с утверждением автора о том, что обращение, стоящее в начале одной из глав псевдо-Торы (VI, согласно парижской рукописи Ar. 3583): «О рабы динаров и дирхемов!» (*يا عباد الدنانير والدرهم*), — было направлено, хотя бы отчасти, против иудеев и использовалось в межконфессиональной полемике¹¹, тем более

⁷ Французов, Псевдо-Псалтырь Давида... 270. Ср. L. Снежно, *Quelques légendes islamiques apocryphes // Mélanges de la Faculté Orientale, Université Saint-Joseph, Beyrouth* IV (1910) 40, 44.

⁸ SADAN, *Some literary problems...* 382–383.

⁹ Ibid. 389–394.

¹⁰ Ibid. 386–387.

¹¹ Несмотря на то, что Й. Садан правильно истолковал этот оборот как «a pure Muslim expression based on old *ḥadīth* tradition», он попытался связать его с мусульманско-иудейскими отношениями: «Nevertheless, it is employed here in an inter-religious context (God's words to the Jews, through his prophet Moses, as "quoted" by a Muslim source). One may therefore conclude that although the dominant feature

с определением «the apparently (!) antisemitic-sounding rebuke», которое ему дано¹².

К числу достоинств исследования Й. Садана относится четкое разграничение, которое он провел, сличив соответствующие рукописи, между псевдо-Торой и другим мусульманским апокрифом, составленным в форме диалога между Аллахом и Моисеем — *Мунāджāt Mūsā*¹³. Кроме того, несмотря на то, что подробному анализу в работе подверглись всего две рукописи и одно печатное издание, автор существенно облегчил работу коллег, указав на существование других списков этого сочинения, зачастую выступающих под разными заглавиями. Так, он верно атрибутировал как одну из версий псевдо-Торы («a sort of *tawrāt* in Arabic») сочинение *Aḫādīc al-ḳudsīya aṣ-ṣarīfa al-mubāraka* («Благословенные, благородные священные ḫadīcīyа аш-шарīфа ал-мубāрака») в составе сборной рукописи В 1041 (f. 74b–87a) из коллекции СПбФ ИВ РАН (см. илл. 1а–б)¹⁴. Й. Садану помогло выполненное Д. Г. Гинцбургом (David Günzburg) ее подробное описание, куда было включено полное издание текста этого сочинения¹⁵. Как установил

is the appeal to the Muslims, and the inter-religious theme is secondary, each of them has its own independent existence» (SADAN, Some literary problems... 388).

¹² SADAN, Some literary problems... 381. Представляется, по меньшей мере, некорректным объявлять антисемитскими даже реальные антииудейские выпады мусульманских полемистов, поскольку никакой особой неприязни по отношению именно к этой конфессии по сравнению с другими *ахл ал-ḳитāб* ислам не проявлял. Ему не был присущ религиозный антисемитизм, столь типичный для средневекового христианства. Рост антиеврейских настроений в мусульманском мире, начиная с 20-х гг. прошлого века, объясняется исключительно политическими причинами — противодействием сионистской колонизации и борьбой с Государством Израиль.

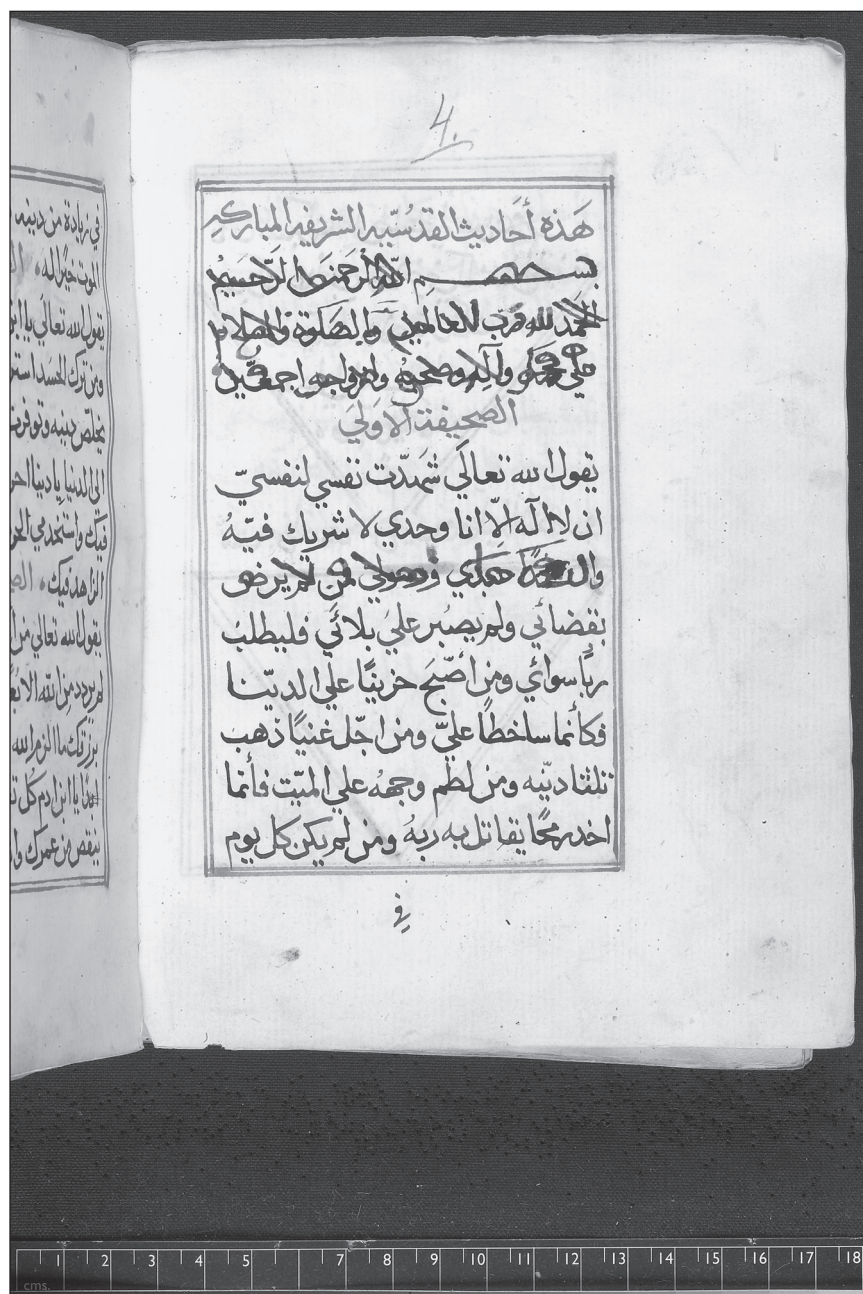
Очевидно, все же осознавая условность подобного эпитета, Й. Садан в другом месте поставил его в кавычки: «an apparent [!] “antisemitic” attitude» (SADAN, Some literary problems... 379).

¹³ SADAN, Some literary problems... 373–374, n. 56.

¹⁴ SADAN, Some literary problems... 378. В мусульманской традиции термин *ḫadīc al-ḳudsī* («священный ḫadīc») употребляется по отношению к особой категории ḫadīcīy, которые содержат наставления, полученные пророком Мухаммадом непосредственно от Аллаха, например, в состоянии интуитивного озарения (*ил-ḫām*) или во сне (их *матн* обычно вводится выражениями ... *يقول الله*, ... *قال الله*). Считается, что в отличие от коранических откровений «священные ḫadīcīy» воспроизводят слова Всевышнего не буквально, а лишь передают их основной смысл. См. подробнее: J. ROBSON, Ḥadīth ḳudsī // EI. III. 28–29, — где приведена литература вопроса.

Как будет показано ниже подлинные *aḫādīc al-ḳudsīya* имеют весьма косвенное отношение к псевдо-Торе.

¹⁵ Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1), karchounis, grecs, coptes, éthiopiens, arméniens, géorgiens et bâbys de l'Institut des langues orientales décrits



Д. Г. Гинцбург, *Aḥādīṣ al-qudṣiyya* из В 1041 оказались весьма схожи с 28 «сурами», опубликованными и переведенными Станиславом Гияром вместе с исмā'илитским сочинением *ал-Лафз аш-шарīф ли-Рāшид ад-Дйн фй-'тиқād ал-исмā'īлийа*¹⁶. Издатель утверждал, что опирался на копию рукописи, переписанную по заказу Жана-Батиста-Луи-Жака Руссо и переданную им в Азиатское общество (Société asiatique) в Париже¹⁷. Согласно каталогу В. Р. Розена, ее оригинал поступил в составе коллекции этого французского дипломата в Азиатский музей¹⁸. К сожалению, приводя

par MM. D. GÜNZBURG, V. ROSEN, B. DORN, K. PATKANOF, J. TCHOUBINOF (Collections scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Étrangères publiées par ordre et aux frais du Département Asiatique, VI) (St.-Petersbourg, 1891) 15–39 (под n° 230/IV; изд. текста: 16–34).

К сожалению, по недосмотру составителей краткого каталога (точнее, *hand-list*'а) арабских рукописей ЛО ИВ АН СССР данная публикация не была в нем учтена (см. Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог / Под ред. А. Б. Халидова. Ч. 1 (М., 1986) 81: № 1010). Кроме того, приведенное там описание *احاديث القدسية* из В 1041, неточно названных *الاحاديث القدسية*, противоречиво: с одной стороны, они совершенно правильно сопоставляются с берлинским списком мусульманского апокрифа *صحف ابراهيم وموسى* (W. AHLWARDT, Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin. 9. Bd (Berlin, 1897) 613: n° 10355; см. о нем ниже), с другой, ошибочно включены в тот же раздел, что и настоящие хадисы.

¹⁶ Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis / Texte publié pour la première fois avec une traduction complète et des notes par St. GUYARD // Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, publiés par l'Institut National de France, t. XXII, 1^{ère} partie (P., 1874) 177–428.

¹⁷ Ibid. 178.

¹⁸ V. ROSEN, Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée asiatique. 1^{ère} livraison (St. Pétersbourg, 1881) 45: n° 95. Ср. [J. B. L. J. ROUSSEAU], Catalogue d'une collection de cinq cents manuscrits orientaux (P., 1817) 36: n° 330. В. Р. Розен, прочитавший первое слово в заглавии сочинения, открывающего данную сборную рукопись, как *الفص* «оправленный драгоценный камень», не принял конъектуру Ст. Гияра, интерпретировавшего *الفص* как искаженное переписчиком *اللفظ* «слова, речение» (см. Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis... 4: n. 2; 17, 99), однако Д. Г. Гинцбург вернулся к толкованию французского ученого (Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1)... 15). Знакомство *de visu* с рукописью А 146 из собрания СПбФ ИВ РАН позволяет утверждать, что над *ḍādam* стоит точка, а не *tauidūd* (см. f. 03b₁, 1a₂), а значит, от чтения В. Р. Розена, принятого также в «Кратком каталоге» (Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог... 121: № 2108), следует отказаться и согласиться с предложением Ст. Гияра. Нужно учесть, что в арабских диалектах *ض* и *ظ* очень часто передают один эмфатический звук.

О коллекции Ж.-Б.-Л.-Ж. Руссо и истории ее приобретения Россией в 1819 и 1825 гг. см., в частности: Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР (М., 1972) 16: примеч. 63–64; 271, 340.



Илл. 1Б. В 1041, f. 87a

разночтения с *Aḥādīṣ al-ḥudṣiyya*, Д. Г. Гинцбург учитывал не петербургскую рукопись, с которой имел возможность познакомиться, а издание Ст. Гияра. Его замечание о том, что копия в основном точно соответствует оригиналу¹⁹, сути дела не меняет: разночтения между А 146 из собрания СПбФ ИВ РАН и сделанным с нее списком, на который опирался издатель, есть и подчас довольно существенные, такие, например, как пропуск или замена слов²⁰.

Драматическая история А 146 отражена во владельческих записях и колофоне (*f.* 01b; илл. 2)²¹:

Текст

Reçu de Damas au mois de janv^r (janvier — C.Φ.) 1810

Rousseau²²

لأجل الوجه والفهم عن حالة اهله /
 من كتب الاسماعيليه في مصياف انشرا من احد اروام بيت رسلان /
 حين اخذوا قلعة مصياف وقتلو (sic) الامير مصطفى ادريس /
 وجماعته بوجه الخيانه الله تعالى يجازى كل خاين وكانت /
 مشتراه بعد ذلك (sic) الخيانه بنحو ثمانية اشهر تحريراً في غاب سه ١٢٢٣ /
 كتاب الشيخ ابراهيم خط /
 الحاج علي رحمة الله عليه /
 تسجيل علي ابن حسين /
 تحريراً في شهر جماد (sic) اول سنة ١٢٢٠ /
 يا الاهی تعفي عن الجميع برحمتك يا ارحم الراحمين /
 صح //

¹⁹ «Une comparaison attentive m'a fait voir que la copie en est généralement exacte» (Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1)... 15).

²⁰ Ср. А 146, *f.* 42b₁₂ и Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis... 274₃, где пропущено يدك (см. примеч. ю к Приложению 2). Соответствия этому слову нет и в переводе (Ibid. 428₉₋₁₀), а значит, речь не идет об ошибке наборщика. См. также ниже примеч. 103, 106.

²¹ Лишь стк. 8–11 этого колофона переведены Ст. Гияром, причем лист, с которого был сделан его перевод, оказался утрачен (Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis... 180, n. 2). Арабский текст стк. 8–11, а также краткое изложение содержания семи первых строк колофона даны в: Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1)... 15.

²² Д. Гинцбург ошибочно прочел год приобретения рукописи как 1840 (Ibid.), что совершенно невозможно, учитывая историю коллекции Руссо (см. выше примеч. 18).

Перевод

Получена из Дамаска в январе месяце 1810 г.

Руссо (размашистая подпись)

Дабы составить мнение²³ и прийти к пониманию относительно нынешнего состояния его²⁴ жителей.

Из книг исмā‘илитов в Маṣйāфе, куплена²⁵ у одного из «рūмийцев»²⁶ дома Раслāн,

когда они взяли крепость Маṣйāф и убили эмира Муṣṭафу Идрйса и общину его предательски. Аллах Всевышний²⁷ да воздаст всякому предателю. И состоялась

покупка ее приблизительно через восемь месяцев после этого предательства. Составлено в Ґабе в 1223 году (хиджры)²⁸.

Книга шейха Ибрāхйма. Переписал²⁹

ал-Ḥāджж ‘Алй, милость Аллаха над ним.

Сличил³⁰ ‘Алй ибн Ḥусайн.

Составлено в месяце джумāде первом 1220 года (хиджры)³¹.

²³ Чтение этого не слишком разборчиво написанного слова как الوجه, любезно подсказанное Вал. В. Полосиным (СПбФ ИВ РАН), представляется единственно возможным. Более всего к данному контексту подходит его значение «avis, sentiment, opinion», приведенное как весьма распространенное в R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes. T. 2 (Leyde, 1881) 786.

²⁴ По всей видимости, местоименный суффикс -хи относится к упоминаемому в следующей строке топониму Маṣйāф.

²⁵ Порода VII глагола شَرى, не засвидетельствованная в классическом арабском, представлена в сирийском диалекте арабского языка: *nšāra* «être acheté» (A. BARTHÉLEMY, Dictionnaire Arabe-Français. Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem. Fasc. 1–4 (P., 1935–1950) 390), انشَرى *nšārā* «быть купленным» (М. Эль-Массарани, В. С. Сегаль, Арабско-русский словарь сирийского диалекта (М., 1978) 54).

²⁶ Возможно, этноним اروام, использовавшийся в эту эпоху в том числе и для обозначения турок, призван был подчеркнуть тюркские корни нуṣайритской родо-племенной группы Раслāн (скорее всего, данный этноним восходит к искаженному тюркскому мужскому имени Арслāн «лев»).

²⁷ За прочтение замысловато начертанной лигатуры تعالى автор выражает благодарность Вал. В. Полосину.

²⁸ 28.02.1808—15.02.1809 гг.

²⁹ Начиная с этой строки идет более ранняя часть колофона, написанная гораздо крупнее и размашистее совершенно другим почерком (см. илл. 2).

³⁰ Так термин تسجيل был истолкован Ст. Гияром: «...collationné par Ali, fils de Hosein...» (Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis... 180).

³¹ 28.07—26.08.1805 г.

О Бог мой, да простишь Ты всех по милости Твоей, о Милосерднейший из милосердных.

Верно.

В арабской (более ранней) владельческой записи речь идет о хорошо известном эпизоде межконфессиональной борьбы в Сирии начала XIX в., связанном с расположенной в 45 км к западу от Хамы крепостью Маṣйāф, название которой дошло во множестве вариантов: Маṣйād, Маṣйāt, Маṣйās, Маṣйāб и т.д.³² С середины XII в. это фортификационное сооружение с возникшим вокруг городом перешло в руки местных исмā'илитов-низāритов, превратившись в их опорный пункт и административный центр. С некоторыми перерывами они удерживали его до начала XIX в., пока исмā'илитский эмир Муṣтафā Идрīs, правивший, по меньшей мере, с конца 80-х гг. XVIII в., не совершил роковой ошибки, позволив группе их давних противников нуṣайритов из банū Раслāн во главе с шейхом Маḥмūdом поселиться в Маṣйāфе. В начале 1808 г. нуṣайриты вероломно убили эмира, его сына и около 300 исмā'илитов, захватив город и крепость. Остальным его обитателям удалось бежать и обратиться за помощью к османскому губернатору Дамаска Йūsuf-пāше. После трехмесячной осады банū Раслāн сдали Маṣйāф, и уцелевшие исмā'илиты вернулись туда в 1810 г.³³

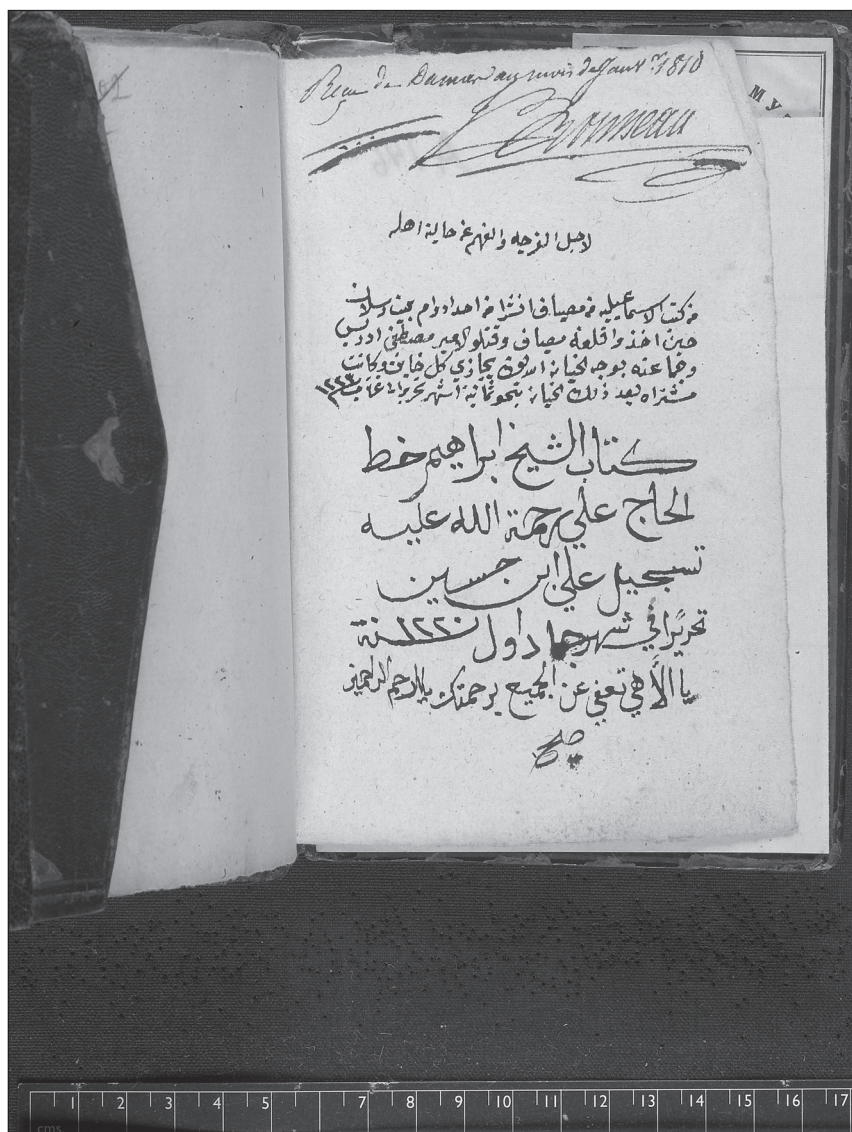
В конце 1808 — самом начале 1809 гг. некий негоциант приобрел в находящейся в этом же районе долине Ġāb³⁴ у одного из раслāнитов в числе вымороченного имущества прежних хозяев Маṣйāфа интересующую нас рукопись, излив свои угрызения совести по поводу этой весьма сомнительной сделки во владельческой записи, и вскоре сбыл ее известному коллекционеру, французскому консулу в Алеппо Ж.-Б.-Л.-Ж. Руссо. Рукопись была переписана незадолго до этих событий в августе 1805 г. на итальянской бумаге типа Trelune («Три полумесяца»), производившейся в конце XVI—XVIII вв. преимущественно на экспорт в ближневосточные и балканские провинции Османской империи³⁵. Крайне небрежный почерк

³² Таким образом, Ст. Гияр заблуждался, когда утверждал, что есть всего два варианта этого топонима — Maṣyāt и Maṣyāf, и упрекал Ж.-Б.-Л.-Ж. Руссо за то, что тот привел название крепости в форме Mésiade (Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis... 179, n. 2). Вслед за Гияром этот несправедливый упрек повторил Д. Г. Гинцбург (Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1)... 15).

³³ Об этих событиях см. E. HONIGMANN, N. ELISSÉEFF, Maṣyād // EI². V. 789–791, — где даны ссылки на источники, к которым следует теперь добавить одну из владельческих записей в A 146.

³⁴ См. о ней: J. SOURDEL-THOMINE, al-Ghāb // EI². II. 990.

³⁵ Об этой бумаге см. А. Велков, Ст. Андреев, Водни знаци в османо-турските документи. I: Три луни / Ред. Б. Райков (София, 1983); Н. В. Пигулевская, Каталог сирийских рукописей Ленинграда (М.—Л., 1960) (ИТС 6 (69)) 208–210. Как и в



Илл. 2. Рукопись СПбФ ИВ РАН А 146, f. 01b

и масса грамматических ошибок свидетельствуют о том, что переписчик слабо владел классическим арабским³⁶.

Подавляющее большинство входящих в сборную рукопись А 146 сочинений и их фрагментов (отдельных разделов — *фуṣṣūl*)³⁷ связано с исмā'илитским учением. По мнению Ст. Гияра, исключения составляли лишь несколько стихотворений и небольшой фрагмент о неблагоприятных днях (الايام النحوس), следующий после слов *قال موسى عليه السلام* (А 146, f. 97a–b)³⁸. Однако, как убедительно показал Й. Садан, нет оснований считать исмā'илитским по характеру интересующее нас сочинение³⁹, двадцать восемь глав которого (/sic/ سورة الثامن وعشرين, /sic/ سورة التاسع وعشرون, التلاوة, سورة التاسع وعشرون, صحيفة и еще двадцать пять безымянных глав⁴⁰) оказались включенными в А 146. Его аргументация сводится к тому, что псевдо-Тора широко представлена в различных антологиях, как правило, с исмā'илитами не связанных. Добавим от себя, что ее версия, сохранившаяся в А 146, не несет на себе явных следов идеологии исмā'илизма в отличие, например, от следующего непосредственно за ней *Qiṣṣat Nūḥ* «Сказания о Ное» (f. 44a–61b)⁴¹, являющегося по сути дела развернутым комментарием к нескольким кораническим аятам, в которых упоминается пророк Нūḥ, и насыщенного типично исмā'илитскими терминами, такими как *nāṭiqi*

сирийских рукописях небольшого формата, в А 146 «бумага мелко нарезана, и уловить знак можно только по частям» (Там же, 209). Однако на f. 31, 34, 41, 42, 54, 55, 96 видны следы двух полумесяцев. С f. 1 по f. 97 идет бумага с обычными полумесяцами, а с f. 98 и до конца (f. 123) их рисунок резко меняется: границы полумесяцев отмечены зигзагообразной линией. Аналогов такой филигрании обнаружить пока не удалось. На отдельных листах встречаются контрамарки в виде печатной W (f. 3), витиевато написанных от руки В (f. 82), Р (f. 97), А (f. 123), причем две из них (В и Р) были отмечены в сирийских рукописях Н. В. Пигулевской (Там же, 209). В указанном выше болгарском альбоме точных аналогов этих контрамарок не найдено.

³⁶ См. подробнее *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis...* 182. Замена *mā' marbūṭa* на *mā' mamdūda* и наоборот объясняется влиянием османского турецкого. Не допустимый, с точки зрения арабской грамматики, разрыв слов при переносе, вероятнее всего, указывает на то, что переписчик не был арабом (см., например, прим. к к Приложению 2).

³⁷ Их перечень приведен в *Ibid.* 180–181. Правда, номера листов в нем даны по копии Ст. Гияра, а не по оригиналу рукописи.

³⁸ Краткое изложение его содержания дано в *Ibid.* 181.

³⁹ «But it is beyond doubt that the “*tawrāt*” (consisting of several chapters) excerpts included in that text are *not* Ismā'īlī» (SADAN, *Some literary problems...* 379).

⁴⁰ Номера им присвоил Ст. Гияр. Разбивку по листам и строкам см. в Приложении 1, кол. Р₃ = G.

⁴¹ Опубликован как *Fragment III* в *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis...* 202–217 (texte); 302–318 (traduction française); 318–328 (notes).

(/sic/ النطق: f. 45a₃, 48b₁ и др.; ناطقين: f. 48b₁₋₂), *acāc* (f. 46a₁₁, 50a₄ и др.), *aṣ-ṣāḥir*, *ал-бāтин* (f. 50a₄ и др.), *да'ва* (f. 46a₁₁, 50a₈ и др.) и т.д. В то же время появление этих двадцати восьми глав в нашей сборной рукописи было далеко не случайным: у исмā'йлитов Моисей (Mūsā), считался не просто пророком, а одним из семи *nāṭiq*ов, т.е. последовательных воплощений Мирового Разума в нынешнем историческом цикле⁴², и возводимый к нему апокриф закономерно привлек их внимание.

Как упоминалось выше, исследуемое сочинение представлено не только в рукописной традиции. Известно несколько его изданий, разумеется, некритических: мосульское⁴³ и два индийских, опубликованных литографическим способом в Бомбее в 1304 и 1313 гг. хиджры. Первое из них, с которым пока не удалось познакомиться, послужило темой для небольшой заметки, в которой указаны его подробные выходные данные и приведен перевод его первых пяти глав (сур)⁴⁴. Его выпустил известный бомбейский книготорговец, владелец печатных заведений «Хайдарй» и «Сафдарй», мулла Нūr ад-Дин б. Дживā-хāн в основанной им самим литографии «Сафдарй»⁴⁵.

Зато второе бомбейское издание псевдо-Торы удалось обнаружить в библиотеке СПбФ ИВ РАН⁴⁶. Оно вышло в свет в одной из самых долговечных литопечатен этого города «Мухаммадй» (المطبع المحمدي), находившейся с 1887 г. в руках компаньонов 'Али Бахā'й и Шарафа 'Али⁴⁷. Обе

⁴² О месте, отводимом *nāṭiq*ам в исмā'йлитской философии истории, основанной не на линейном, а на циклическом представлении о времени, см. С. М. Прозоров, *ал-Исмā'йлийа* // Ислам. Энциклопедический словарь (М., 1991) 113–114. О семи *nāṭiq*ах см. также *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis...* 189.

⁴³ См. выше примеч. 6.

⁴⁴ A. JEFFERY, A Moslem Torah from India // *Muslim World* 15 (1925) 232–239 (перевод: 236–239). Для Й. Садана, узнавшего о нем от профессора-гебраиста из Страсбурга Поля Фентона, оно также осталось недоступным (SADAN, *Some literary problems...* 381, n. 80).

⁴⁵ JEFFERY, A Moslem Torah... 236. См. о нем подробнее: О. П. Щеглова, *Персоязычная литографированная книга индийского производства* (XIX в.) (СПб., 2001) 108–110, 112, 221–222. Издание псевдо-Торы 1304 г.х. позволяет расширить приведенные у О. П. Щегловой хронологические рамки, в которые укладывается деятельность литографии «Сафдарй»: ведь, по ее сведениям, «позднее 1303/1886 г. книг, здесь выпущенных, не встретилось» (Там же. 109).

⁴⁶ Ат-Таурāt ал-лазй унзила мин ас-самā' 'алā Mūsā ибн 'Имрāн калйм Аллāх 'алай-хи-с-салām, 'алā зиммат ал-хāджжййайн ал-мухтаримайн 'Али Бахā'й ва-Шараф 'Али тādжирай ал-кутуб мālйкай ал-Маṭба' ал-Мухаммадй (Бумба'й, 1313 г.х.). 44 с.

⁴⁷ Щеглова, *Персоязычная литографированная книга...* 106, 137–138. Рукописный образец, положенный в его основу, был переписан в мухәрраме 1313 г. х. (24.06—23.07.1895 г.); корректором издания выступил мулла Илāх-Бахш б. ас-

литографические псевдо-Торы состоят из 40 сур, подобно мосульскому изданию и парижскому списку Ag. 3583 (f. 28b–41a)⁴⁸. Кроме того, они включают в себя добавленное издателями заключение и введение, которое, возможно, восходит к рукописной традиции⁴⁹. Его основная часть содержит недвусмысленное указание на то, что это и есть подлинная Тора, ниспосланная Мусе «без переводчика», т.е. непосредственно на арабском языке:

«Now here is something of great profit and an excellent homily, namely forty Suras from the Torah which God most high dictated to Musa ibn 'Amran, on whom be peace, without any interpreter...»⁵⁰;

وبعد فهذه فائدة (sic) جلييلة وموعظة بليغة وهي اربعون سورة منتخبة من التوراة (sic) التي كلم الله تعالى بها موسى ابن عمران عليه السلام بلا ترجمان...⁵¹

Сравнение английского перевода пяти сур издания 1304 г.х. с оригинальным текстом, выпущенным в 1313 г.х. показало, что между ними существуют разночтения, наиболее значительное из которых касается суры I: в литографии 1313 г.х. не найдено соответствия фрагменту «how he who looked for heaven and its bliss could lie at ease; how he who knew the transitoriness of this world could be tranquil therein»⁵².

Еще два варианта текста псевдо-Торы, правда, под другими названиями были неожиданно выявлены в рукописных собраниях С.-Петербургского и Лейденского университетов: речь идет о довольно близких друг другу списках сочинения, идентифицированного нами ранее как краткая версия *Zabūr Dā'ūd*, т.е. мусульманской псевдо-Псалтыри. Именно под таким заглавием (كتاب الزبور لداود عليه السلام) оно фигурирует в лейденской сборной рукописи Or. 14.027; в петербургском списке, входящем в Ag. 757 (под литерой h), поверх имени داود жирно написано عيسى: عيسى كتاب فيه ما وجد من الزبور الكريم لسيدنا عيسى⁵³. Сличение текстов исследуемого произведения в B 1041, A 146 и бомбейском издании 1313 г.х., с одной

Сәлих 'Абд ар-Рахм (Ат-Таурāt... 44 /*xātimat at-tāb*'), о котором никаких больше сведений найти не удалось. Его отождествление с Илāхй-Бахшем, книготорговцем Кашмирского базара в Лахоре (см. о нем: Щеглова, Персоязычная литографированная книга... 195–200), очевидно, следует исключить.

⁴⁸ См. выше примеч. 5 и 6.

⁴⁹ О составе издания 1304 г.х. см. JEFFERY, A Moslem Torah... 235.

⁵⁰ Ibid. 236.

⁵¹ Ат-Таурāt... 2_{3–6}.

⁵² JEFFERY, A Moslem Torah... 236. Остальные разночтения менее существенны и в ряде случаев, конечно, могут объясняться вольностями перевода.

⁵³ Французов, Псевдо-Псалтырь Давида... 288–289. Текстологическое сопоставление этих двух списков см. Там же, 285–288 (табл. 2).

стороны, и в Ог. 14.027/3 и Аг. 757 h, с другой, не оставляет сомнений в том, что в двух последних случаях речь идет о сокращенной (первоначально — до 30 сур) версии псевдо-Торы, получившей распространение в Магрибе. В пользу локализации этой версии на Западе мусульманского мира свидетельствует также находка в г. Конакри, столице Гвинейской республики, еще одного ее списка, опубликованного ксерокопировальным способом в гвинейском городе Маму (مامو) в начале второй половины 90-х гг. и включающего в себя не только арабский текст данного сочинения, но и его обширный комментированный перевод на фула (в арабской графике: لغة بُلُر — пулар)⁵⁴, язык народа фульбе⁵⁵.

Наконец, в рукописном фонде СПбФ ИВ РАН были обнаружены три рукописи, содержащие в себе сочинение, которое ошибочно описано как *ал-Ахдйис ал-қудсийа*, а на самом деле представляет собой все ту же псевдо-Тору (В 1546, *f.* 63b–80a; В 2888, *f.* 88b–103b; В 3306, *f.* 83b–100b)⁵⁶. Одна из них (В 1546) поступила в Азиатский музей с Кавказского фронта⁵⁷, приобретение остальных (В 2888 и В 3306) связано с работой в Татарской АССР Археографической экспедиции Академии

⁵⁴ Знак *ب* для обозначения звука [п] стал использоваться еще в андалусской письменной традиции.

⁵⁵ Китаб мава'из балига мин Забур саййиди-на Да'уд 'алай-хи-с-салам билугат пулар, би-қалам Ахмадубах Сурфайа Тимбу Сантир (Маму, б.г.). 104 с. Год издания, не обозначенный на титульном листе, может быть определен предположительно по помещенному в конце книги колофону, в котором указана точная дата завершения перевода этого сочинения на фула (и, очевидно, его переписки): пятница, 17 рабй' ал-аввал 141[7] г.х./2 августа 1996 г. (Там же. 103_{10–11}). Двухязычный текст этой книги полностью огласован, но при цитировании его в данной статье огласовки опущены.

Автор выражает глубокую благодарность профессору Н. А. Добронравину (СПбГУ) за возможность познакомиться с ксерокопией этого издания, оригинал которого был привезен из командировки в Гвинею В. Ф. Выдриным (МАЭ РАН), и консультации по вопросам африканского языкознания.

⁵⁶ Строго говоря, указание каталога на то, что в них содержится то же сочинение, что и в В 1041, следует признать верным, однако включение всех четырех рукописей в один раздел с прочими хадйсами, а также их отождествление безо всяких оговорок с так называемыми «священными хадйсами» (см. Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог... 81: №№ 1010–1013) произошло по недоразумению (ср. выше примеч. 15).

⁵⁷ И. Ю. Крачковский, Арабские рукописи, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук с Кавказского фронта // Он же, Избранные сочинения. Т. VI (М.—Л., 1960) 397: 29, 6 а; 407: 29, 6 б. Следует отметить, что И. Ю. Крачковский совершенно правильно определил 29, 6 б (т.е. интересующую нас часть В 1546) как *صحف إبراهيم وموسى* (см. ниже примеч. 61 и 62), не дав никакой отсылки к «священным хадйсам».

наук 1934 г.⁵⁸ Две из них (В 1546 и В 3306) представляют собой сборные рукописи, а В 2888 — конволют, т.е. соединенные под одной обложкой тетради разного происхождения и даже формата. В состав В 1546 входят три относительно крупных сочинения: два на арабском, переписанные одной рукой⁵⁹ (популярный сборник *Арба 'уна ҳадйсу* «Сорок ҳадйсов» /f. 1b–62b/ и исследуемое произведение), и одно, выполненное другим почерком, на османском турецком (*Қиссат Иблйс 'алай-хи-л-ла 'на* «История Иблйса, проклятие ему» /f. 81b–90a/)⁶⁰. Вошенная европейская бумага с пока не отождествленными контрамарками указывает, скорее, на позднюю дату ее переписки: XVIII—XIX вв., вряд ли раньше. Интересующее нас сочинение состоит из 40 глав, обозначенных термином *саҳйфа* «свиток», и не имеет заглавия, на которое, впрочем, могут указывать его заключительные строки (f. 80a₅₋₆): *صحف ابراهيم وموسى تمت الحديث* (sic; согг.: *ان هذا لفي الصحف الاول*)⁶¹. Кроме двух последних слов, они представляют собой цитату из Корана (LXXXVII: 18–19: «Поистине это — в свитках первых, свитках Ибраһима и Мұсы») и заставляют вспомнить название берлинского списка (n° 10355), имеющего похожую концовку: *ان هذا لفي صحفى* (sic) *الاولى صحف ابراهيم وموسى*⁶². Начальные строки «свитка» I в этой рукописи и в В 1546 также почти дословно совпадают.

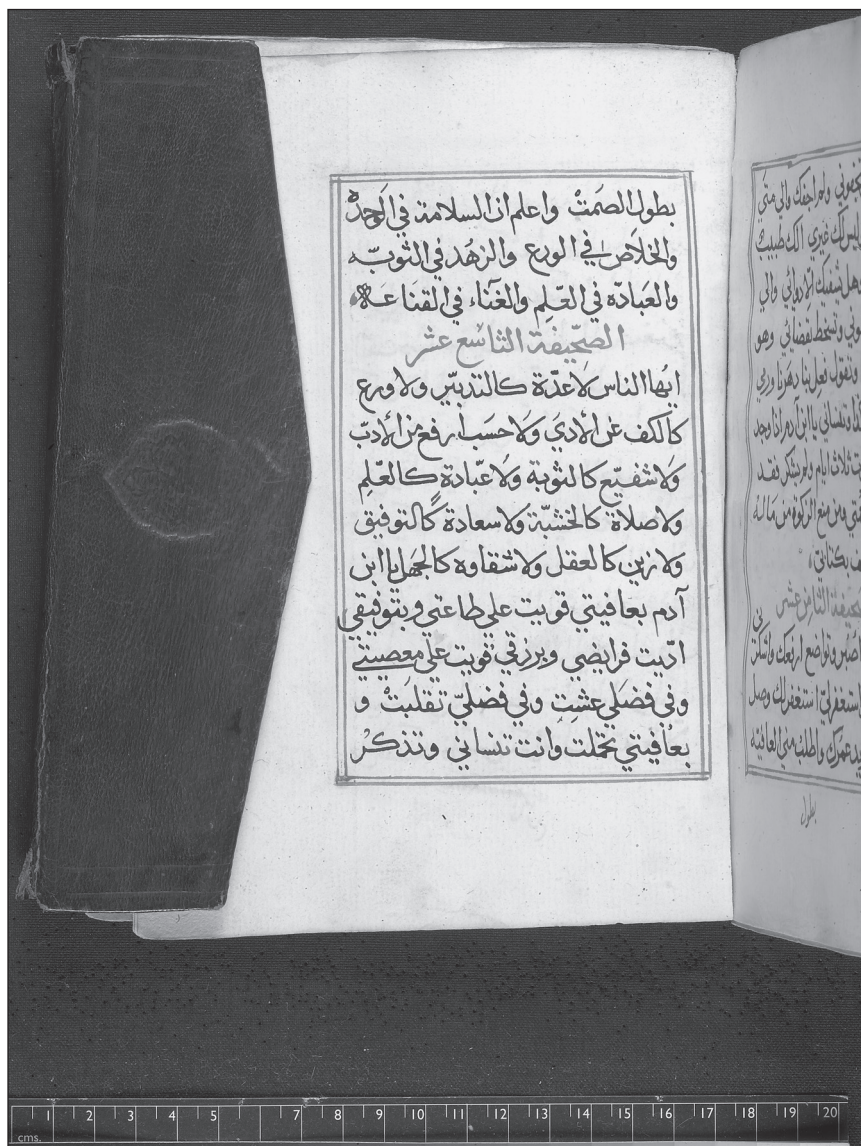
⁵⁸ Эти сведения были любезно предоставлены мне М. И. Воробьевой-Десятовской (СПбФ ИВ РАН). Краткие сведения об экспедиции 1934 г. приведены в: О. Ф. Акимускин, К истории формирования фонда мусульманских рукописей Института востоковедения АН СССР // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1978—1979 (М., 1987) 11, 14, примеч. 17.

⁵⁹ Имя этого переписчика упомянуто в колофоне на f. 80a₇₋₈: *کاتب محمد بن داود*. К сожалению, он владел арабским далеко не блестяще: с точки зрения языка, выполненная им часть В 1546 неправомерными переносами слов, описками, а иногда и явными ошибками (см. ниже примеч. 62, 89, 103, а также примеч. в, г, п, юю к Приложению 2) напоминает А 146.

⁶⁰ Она включает в себя также незначительные по объему молитвы, стихи, вопросы религиозно-правового характера (*мас'ал*) и ответы на них на арабском и османском турецком, как правило, переписанные другими, нежели три основных сочинения, и более небрежными почерками.

⁶¹ Сходное выражение *صحف موسى وإبراهيم* встречается в LIII: 37–38. Переводы цитат из Корана приводятся по изданию: Коран / Пер. и комм. И. Ю. Крачковского (М., 1986).

⁶² По крайней мере, несколько предшествующих этой цитате слов также обнаруживают разительное сходство в обеих рукописях: ср. *وما بعد النذر الا الحذر* и *اعقبت بناءه للخراب واسكنته النار* (n° 10355, f. 33a; эта цитата приведена в ее каталожном описании, см. выше примеч. 15) и *اعقبت بناءه الخيرات واسكنته النار* (В 1546, f. 80₄₋₅). В последнем случае налицо явная порча текста *للخراب* вм. *الخيرات* (см. выше примеч. 59).



Илл. 3А. В 1041, f. 80a

С другой стороны, формула *таммат ал-хадйс* может быть понята и как «завершен рассказ», и как «завершен хадйс». Следует иметь в виду, что в В 2888 и В 3306 рассматриваемое сочинение озаглавлено *Хадйс кудсй*, что и послужило основанием для их неверной идентификации. Подобное название вполне мог носить и вариант нашего апокрифа, переписанный в составе В 1546, тем более, что его вариант в В 2888 заканчивается почти теми же словами, что и в В 1546 или n° 10355:

اعقبت بناءه (sic) الخراب واسكنته النار ان هذا لفي الصحف الاولى صحف
ابراهيم وموسى تم.⁶³

Оба поволжских списка практически полностью идентичны (за исключением отдельных огласовок) и могут быть довольно точно датированы: в приписке на последнем листе тетради с *Хадйс кудсй* в В 2888 (f. 103b₁₃: на правом поле) указан 1216 г.х.⁶⁴; в В 3306 на уровне завершающих строк сочинения, предшествующего изучаемому апокрифу (f. 81b₁₂₋₁₃), вертикально проставлен 1264 г.х.⁶⁵, который, по-видимому, может быть отнесен ко всей сборной рукописи. Не исключено, что более поздний из двух списков был переписан непосредственно с более раннего. По составу, количеству и содержанию глав они очень близки к В 1546, но выгодно отличаются отсутствием грамматических ошибок и описок⁶⁶.

Таким образом, в нашем распоряжении оказалось девять вариантов мусульманского апокрифического текста, известного под разными заглавиями. Для удобства дальнейшего изложения материала им присвоены следующие условные обозначения⁶⁷:

В — бомбейское литографическое издание 1313 г.х. (отделение Библиотеки РАН при СПбФ ИВ РАН);

G — издание Ст. Гияром копии А 146;

⁶³ В 2888, f. 103b₁₂₋₁₅. Ср. также с концовкой В 1041/4: للخراب واسكنته النار: اعقبت بناءه (sic) (f. 87a₁₀₋₁₃; изд. в: Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1)... 34). Заключительные главы В 3306 не сохранились.

⁶⁴ 14.05.1801—04.05.1802 гг. Данная приписка сделана другим почерком, нежели само сочинение.

⁶⁵ 09.12.1847—27.11.1848 гг. По всей видимости, год проставлен той рукой, которой переписано все это сочинение. Строго говоря, в обоих случаях речь идет скорее вести о *terminus ante quem* для изучаемых здесь списков.

⁶⁶ Из-за сбоя в нумерации (см. Приложение 1) в В 2888 оказалось 39 «свитков». Очевидно, то же число глав было и в В 3306, конец которой не сохранился.

⁶⁷ Прописная латинская буква соответствует городу, где хранится рукопись или вышло печатное издание (в случае с публикацией фрагментов копии А 146 — фамилии издателя), а цифровой индекс (когда он имеется) — последовательности введения в научный оборот вариантов текста, связанных с одним и тем же городом.

L — Or. 14.027/3 (f. 141a–148b) — список в магрибинской сборной рукописи, датированный вторником, 13 джумады первого (جماد الأول/sic/) 1293 г.х. = 6 июня 1876 г.⁶⁸ (восточный отдел библиотеки Лейденского университета);

M — гвинейское фототипическое издание местной рукописи (с переводом на язык фула), опубликованное в г. Маму в 1417/1996 г. или вскоре после этого;

P₁ — Ar. 757 h (f. 54b–59a) в происходящей из Египта сборной магрибинской рукописи (восточный отдел Научной библиотеки СПбГУ);

P₂ — В 1041/4 (f. 74b–87a) в сборной рукописи, переписанной в Сирии в 1098 г.х.⁶⁹ (СПбФ ИВ РАН);

P₃ — А 146, f. 15a–43a в исма‘йлитской рукописи 1220 г.х. (СПбФ ИВ РАН);

P₄ — В 1546, f. 63b–80a в арабо-османской рукописи (СПбФ ИВ РАН);

P₅ — В 2888, f. 88b–103b — список, выполненный не позднее, чем в 1216 г.х., в конволюте из Поволжья (СПбФ ИВ РАН);

P₆ — В 3306, f. 83b–100b в сборной рукописи из Поволжья, переписанный не позднее 1264 г.х. (СПбФ ИВ РАН).

Поглавное сравнение всех девяти вариантов⁷⁰, осуществленное в Приложении 1, позволило прийти к ряду интересных выводов, касающихся истории бытования изучаемого апокрифа. С одной стороны, заметна тенденция к сокращению его текста как за счет сжатия более, чем вдвое каждой из 40 первоначальных глав (в P₂), так и путем механического отбрасывания последних глав (в L, M, P₁, отчасти в В)⁷¹. Вместе с тем, близкий к первоначальному объем апокрифа сохранился, по меньшей мере, в трех рукописях (в P₄, P₅, P₆). По-новому предстает теперь и проблема заглавия данного сочинения. Вопреки убеждению Й. Садана нет оснований полагать, что изначально оно именовалось *am-Taṣrāt*. Правда, такое назва-

⁶⁸ См. J. J. Witkam, Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands. Fasc. 1 (Bibliotheca Universitatis Leidensis, Codices Manuscripti XXI) (Leiden, 1983) 48.

⁶⁹ 1098 г.х. = 17.11.1686—06.11.1687 гг. См. Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1)... 34. Записанный цифрами год отчетливо виден в левом нижнем углу f. 87a (илл. 16).

⁷⁰ Речь идет о предварительном текстологическом анализе, при котором соответствие глав друг другу определялось в основном по их начальным строкам и общему содержанию.

⁷¹ Этот вывод совпадает с мнением Й. Садана, подчеркивавшего, что хотя стамбульская рукопись, состоящая из 20 глав, была переписана гораздо раньше парижской, в которую входят 40 глав, она содержит более позднюю версию псевдо-Торы (SADAN, Some literary problems... 378, n. 73).

ние оно носит в самой ранней из дошедших рукописей — стамбульской (638/1284—1285 г.), но следует помнить, что в нее входит сокращенная (до 20 глав) его версия. Среди доступных нам вариантов апокрифа⁷² он назван Торой один раз (В), дважды — «Псалмами Давида» (L и M), еще один раз это заглавие переправлено на «Псалмы Иисуса» (P₁), наконец, трижды он именуется «Священными хадйсами» как во множественном (P₂), так и в единственном числе (P₅, P₆). В одном случае список никак не озаглавлен (P₄), причем по аналогии с другими рукописями невозможно предложить его однозначную реконструкцию: *Сухуф Ибрāхīm ва-Мūsā* и *Хадйс қудсӣ* кажутся равновероятными названиями.

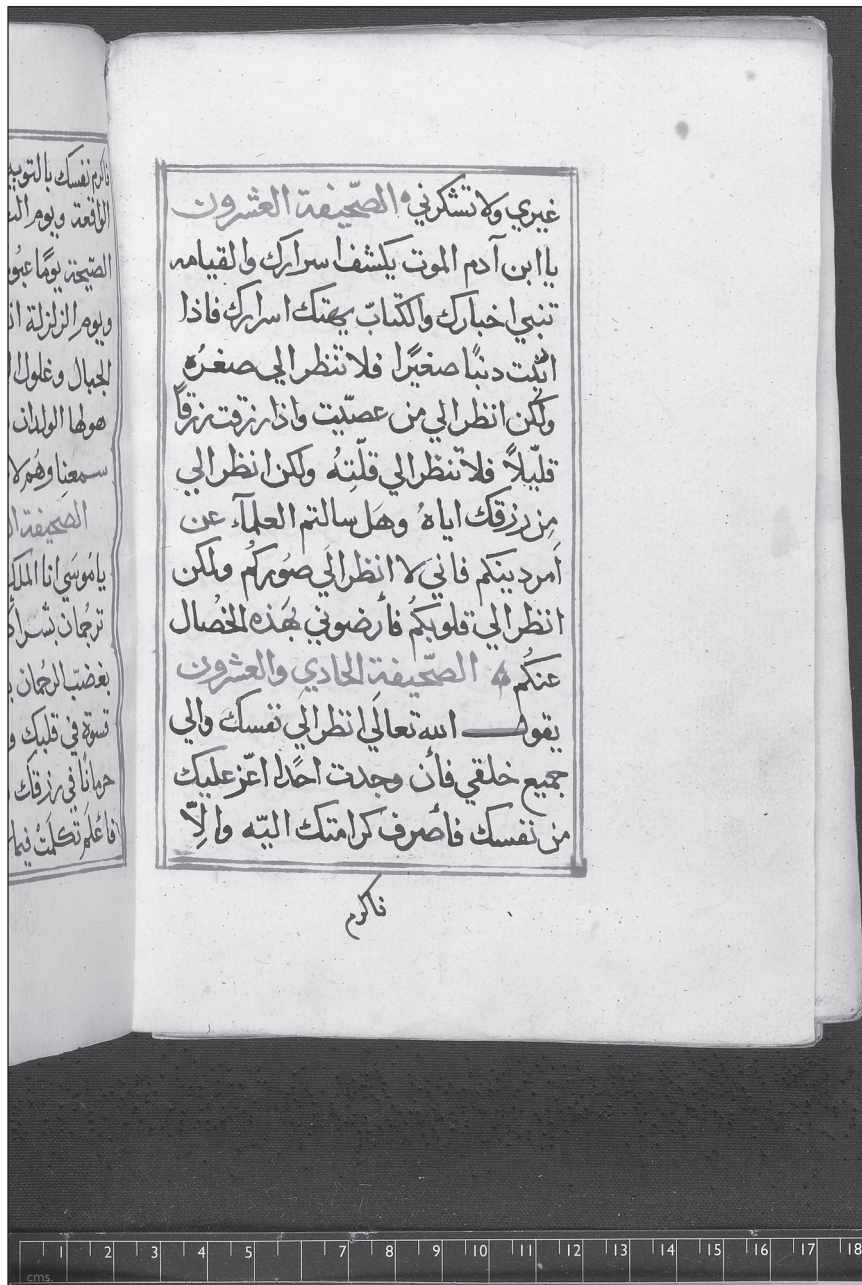
Прослеживается довольно четкая корреляция названия «Псалмы» с сокращенной магрибинской редакцией, и, следовательно, первоначальным оно быть не могло. К тому же в мусульманской традиции обозначение *Забūr Дā'ūd* закрепилось за другим апокрифом, анонимные составители которого действительно основывались, по крайней мере отчасти, на подлинных псалмах⁷³. Рассматриваемое в данной статье апокрифическое произведение, напротив, ни с Псалтырью, ни с Пятикнижием никак не связано, зато, как будет показано ниже, в него вошли многочисленные цитаты из хадйсов, «священных» и обычных, причем в подражание им и в развитие выраженных в них идей создавались целые главы. Тогда, казалось бы, апокриф должен был изначально именоваться *ал-Ахādйс ал-қудсӣйа*, но сомнительно, чтобы образованные фақйхи решились выдать плоды собственного творчества за предания о речах и делах Пророка⁷⁴. Куда проще и безопаснее было представить его как одно из многочисленных докоранических писаний, в существовании которых мусульмане не сомневались, а в качестве названия для такой подделки использовать выражение *Сухуф Ибрāхīm ва-Мūsā*, взятое непосредственно из Корана, возможно, по аналогии с *Забūr Дā'ūd*. Потому и главы нового апокрифа стали обозначаться термином *сахйфа* «свиток»⁷⁵. Имя Моисея в заглавии дало возможность объявить это сочинение Торой. Случилось это не позже второй половины XIII в., но в какой именно области мусульманского мира, пока не ясно.

⁷² Речь не идет о рукописи P₃ (A 146), в которую оказались включены в довольно странной последовательности отдельные главы, взятые из какого-то не известного нам списка.

⁷³ Французов, Псевдо-Псалтырь Давида... 277–281.

⁷⁴ Другое дело — читатели этого апокрифа. Им аналогия со «священными хадйсами» бросалась в глаза: так появилось его второе название.

⁷⁵ Позднее он был заменен на более привычное для мусульман наименование раздела священной книги — *сӯра*. Подобную трансформацию претерпели и обозначения глав в *Забūr Дā'ūd*: от *мизмār* «псалом» к *сӯра* (Французов, Псевдо-Псалтырь Давида... 272).



Для того, чтобы установить генеалогические взаимоотношения между всеми девятью вариантами текста, имеющимися в нашем распоряжении, необходимо провести их скрупулезное текстологическое сравнение, которое станет неотъемлемой частью подготовки этого апокрифа к изданию. Пока же в качестве предварительного шага подобная работа осуществлена в Приложении 2 для одной из его глав, известной под различными порядковыми номерами: XIX в L, M, P₂, P₄, XVIII в P₅ и P₆, XVII в P₁, XX в B, [٢٥] у Ст. Гияра⁷⁶. Поскольку все эти варианты являются довольно поздними⁷⁷, то выбор какого-либо из них в качестве основы для критического издания был исключен. Пришлось решать значительно более сложную задачу реконструкции первоначального текста «Свитков Авраама и Моисея», имея в виду принципиальное положение текстологии, гласящее, что «текст реконструкции... — всегда гипотеза, точность которой может быть доказана только одним путем: находкой нового подлинного списка с этим самым реконструированным текстом»⁷⁸. В процессе подготовки к публикации выбранной нами главы апокрифа, условно названной, исходя из ее содержания, «Свитком несравненных достоинств и божественного предопределения» и разбитой на 27 стихов⁷⁹, ряд реконструкций неожиданным образом подтвердился. Так, сначала в ст. 9 было оставлено سعادة, имевшееся на тот момент лишь в P₂, вместо عبادة, стоявшего в остальных пяти списках и изданиях⁸⁰, исключительно из-за того, что عبادة уже встре-

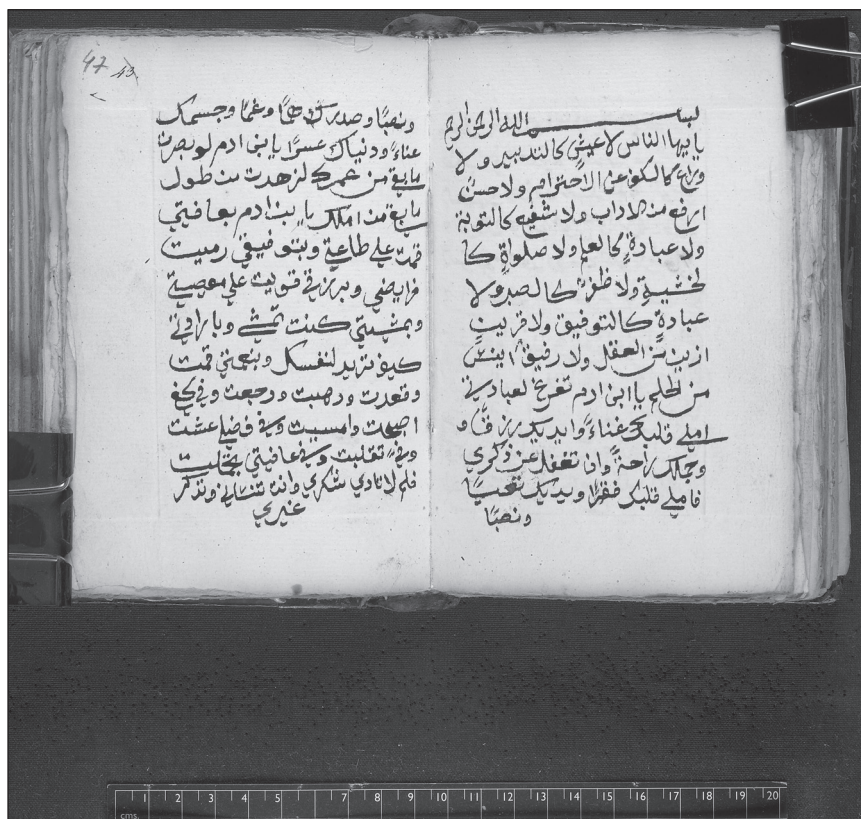
⁷⁶ См. примеч. а к Приложению 2. Факсимильное воспроизведение ее рукописных вариантов дано на илл. 3А–Б, 4–7, 8А–Б, 9 для P₂, P₃, L, P₁, P₄, P₅ и P₆ соответственно. В случае с B, M, а также с P₂ мы имеем дело с уже опубликованными текстами.

⁷⁷ Самый ранний из них, в P₂, датирован концом XVII в., но есть сведения о существовании, по крайней мере, одного гораздо более древнего списка — стамбульского, восходящего к концу XIII в. Впрочем, обе эти рукописи содержат сокращенные редакции апокрифа и потому весьма далеки от исходного его текста. Как подчеркивал Д. С. Лихачев, «смещение древности списка с древностью его текста давно опровергнуто в текстологии, но в текстологической практике еще встречается. Между тем относительная древность списка (если это только не автограф) не означает еще древности его текста. Древнейший текст может быть представлен списком более молодым, но списанным с оригинала более древнего» (Д. С. Лихачев, Текстология. На материале русской литературы X—XVII веков. Изд. 2-е, перераб. и доп. (Л., 1983) 502).

⁷⁸ Там же. 466.

⁷⁹ Подобная разбивка является, разумеется, произволом издателя и предпринята исключительно для удобства последующих ссылок на текст публикуемой главы. Не следует забывать, что и разделение книг Библии на стихи, которое было произведено лишь в XVI в., столь же условно.

⁸⁰ См. примеч. н к Приложению 2.



Илл. 4. А 146, f. 42b–43a

чалось выше в ст. 6. После введения в оборот трех новых рукописей (P₄, P₅, P₆) чтение سعادة полностью подтвердилось.

При попытке построить стемму, отражающую взаимоотношения семи списков и двух изданий⁸¹, основное внимание уделялось таким разночтениям, которые демонстрируют реальную зависимость вариантов текста друг от друга и не могут объясняться случайными совпадениями, например, لا عقل ولا فقر, لا ظفر, لا عن الاحترام (الاحترام) и عن الاذى в ст. 2, لا عقل ولا فقر, لا ظفر, لا عن الاحترام (الاحترام) и عن الاذى в ст. 8, ارفع في ст. 10. При этом выяснилось, что, по крайней мере, в одном случае переписчик имел перед собой сразу как минимум два варианта, поскольку в М, с одной стороны, употреблено сочетание عن الحرام, как в В, а с другой, لا عقل, как в L, и ارفع, как в L и P₁. Впрочем, речь идет о списке, составленном, а затем изданном в самом конце прошлого века, когда возможность получить копию любого рукописного или печатного текста многократно возросла по сравнению со средневековьем⁸².

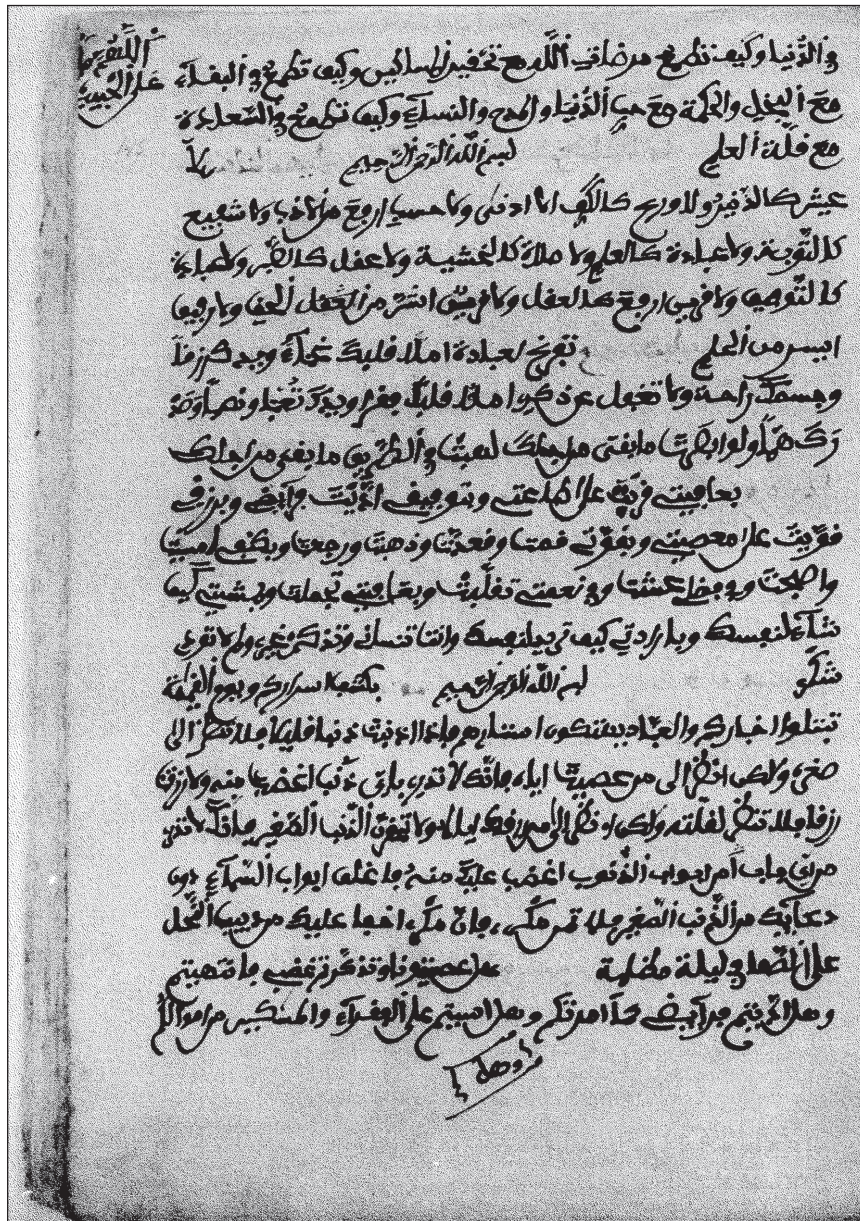
Приведенная ниже стемма позволила выявить, конечно, сугубо предварительно и главным образом на основе анализа только одной главы, существование четырех редакций «Свитков Авраама и Моисея»:

- I полной машрикской (османо-поволжской), представленной в P₄, P₅, P₆;
- II полной машрикской, обнаруженной пока только в В и частично в P₃;
- сокращенной (сорокоглавной) машрикской (P₂);
- сокращенной магрибинской (L, P₁ и М)⁸³.

⁸¹ Нужно иметь в виду, что каждое из этих изданий (и бомбейское литографическое, и гвинейское фототипическое) воспроизводит текст конкретной рукописи.

⁸² Между тем, и в средние века переписчики «очень часто «сводили» различные тексты..., соединяли старые и новые редакции, проверяли новые тексты по старым...» (Лихачев, Текстология... 469).

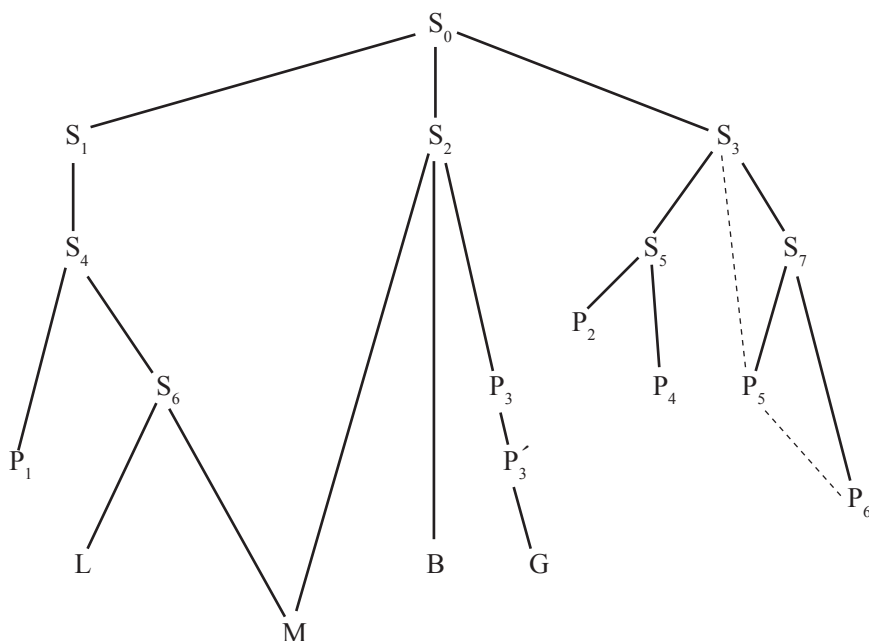
⁸³ Кроме того, есть сведения о наличии, по меньшей мере, еще одной редакции: сокращенной (двадцатиглавной) машрикской, представленной стамбульской рукописью (см. выше примеч. 4).



Илл. 5. Рукопись восточного отдела библиотеки
 Лейденского университета Or. 14.027, f. 145a

СТЕММА

«Свитки Авраама и Моисея»: история передачи текста
(на примере «Свитка несравненных достоинств
и божественного предопределения»)⁸⁴



Обнаруженные в тексте опубликованной главы прямые цитаты из хадисов показывают, как создавался изучаемый апокриф. Взятые из *Сунан* Ибн Маджи ст. 1–3 послужили образцом для ст. 4–12 и задали тон первой части «свитка». Вторую его часть открывает широко представленной в суннитской традиции «священный хадис», содержание которого, за исключением начала, передано в основном другими словами, а объем значительно вырос⁸⁵; за ним следует несколько стихов, развивающих идею всемогущества Аллаха, воля которого все определяет. Стилистическая близость «Свитков Авраама и Моисея» к хадисам несомненно была заметна их переписчикам и читателям. Не случайно, в трех из шести доступных нам сборных рукописях, содержащих этот апокриф, в его конвой входят сборники хадисов: *Aḥādīṣ* Мухаммада б. ‘Абд ал-

⁸⁴ Символом P₃’ здесь обозначена копия A 146, на которой основано издание Ст. Гияра. Штриховыми линиями отмечена возможная прямая зависимость P₆ от P₅.

⁸⁵ См. комм. к ст. 1–3 и ст. 13–16 в Приложении 2.

Қадира ал-Фасй (1042/1632—1116/1704)⁸⁶ и весьма популярные «Сорок ҳадйсов»⁸⁷. Становится понятным, почему в мосульском издании данное сочинение выступает под названием *Aḥādīṣ al-arbaʿīn al-qudṣiyya*⁸⁸. Вполне вероятно, что и разбивка «Свитков» на 40 первоначальных глав объясняется подражанием «Сорока ҳадйсам».

Характерной чертой текста апокрифа являются так называемые «самоповторы», т.е. употребление одних и тех же выражений и целых фраз в различных главах. Например, оборот *وانت تنساني وتذكر غيري*, стоящий в заключительном стихе изданной главы (ст. 27), встречается, иногда в слегка измененном виде, в конце одного из первых «свитков»⁸⁹, а ст. 13–16 почти дословно повторены в середине суры XL бомбейского издания⁹⁰:

يا ابن آدم تفرغ لعبادتي املاء (sic) قلبك غنى ويديك رزقاً وبدنك راحة يا ابن آدم
لا تغفل من عبادتي فاملاء (sic) قلبك فقراً ويديك صفرًا وبدنك تعبًا وصدرك
همًا (B, p. 43₃₋₇).

Данное явление вообще характерно для мусульманской риторики, начиная с Корана. В этой связи стоит отметить, что в некоторые заглавия и колофоны нашего апокрифа входит термин *mauʿiza* (мн.ч. *mawāʿiz*) «проповедь»⁹¹. Не исключено, что его «свитки» могли быть предназначены, по крайней мере, в некоторых регионах и в определенные периоды, для публичного чтения вслух.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что особую популярность «Свитки Авраама и Моисея» снискали на периферии мусульманского мира: в Западной Африке, где их продолжают переписывать и переводить на местные языки и в наши дни, в Индии, где в конце XIX в. они дважды на протяжении одного десятилетия выходили в свет из бомбейских литопечатен, среди казанских татар, включавших это произведение в свои сборные рукописи и конволюты. По-видимому, образованных мусульман,

⁸⁶ Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета. Краткий каталог / Сост. О. Б. Фролова и Т. П. Дерягина. Ред. О. Б. Фролова (СПб., 1996) 16: № 6 (Аг. 757 о /f. 96–97/).

⁸⁷ Witkam, *Catalogue of Arabic Manuscripts...* 48–49 (Or. 14.027/5 /f. 155a–157a/); Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог... 79: № 930 (B 1546, f. 1b–62b).

⁸⁸ См. выше примеч. 6.

⁸⁹ M, III (p. 18₁₆₋₁₇): *وانت تنساني وتذكر غيري*; B, IV (p. 6₂) = P₃, f. 27b₃₋₄ (= G, [9] /p. 261₁₅/) = P₅, III (f. 89b₁₀) = P₆, III (f. 85a₉): то же без *وانت*; P₁, IV (f. 55a₁₁); L, III (f. 141b₁₅): то же без *وانت*; P₄, III (f. 64b₆): (sic) *تنساني وتذكر غير*; в P₂ нет соответствия.

⁹⁰ Как видно из Приложения 1, соответствия этой главе в других списках и изданиях обнаружить не удалось.

⁹¹ B, p. 2₄: *موعظة بليغة*; M, p. 103₈₋₉: *موعاظ بليغة*.

обитавших в этих относительно поздно исламизированных областях, привлекал назидательный характер апокрифа и в то же время не очень волновало, имеют ли они дело с подлинным сакральным текстом или с подделкой под него. Интерес исма'йлитов к «Свиткам» мог подогреваться особой ролью, которая в их религиозно-философском учении отводится Ибра'химу и Мусе, рассматриваемым в качестве *нәтиқов*⁹².

Колофон В 1041 (f. 87a) содержит неожиданное указание на то, что исследуемой апокриф сумел преодолеть конфессиональный барьер и попасть в христианскую среду. Во всяком случае эта сборная рукопись была переписана Захарией, сыном приходского священника Марка (الخوري مرقس) по заказу (برسم) ученого иерусалимца Якова Медоточивого (يعقوب المكنّا بالدبسي)⁹³. Конечно, это не дает оснований соглашаться с идентификационными приписками «Tractatus ethicis christianae» (на листочке, наклеенном на корешке) и «Prônes et réflexions pieuses chréti[ennes]» (f. 1a) и считать рукопись арабо-христианской⁹⁴. Исходя из содержания В 1041, включающей в себя также религиозно-мистический позднеантичный трактат нехристианского происхождения «Книгу Гермеса Тримегиста» (f. 1b–61a), небольшое философское сочинение исма'йлитской направленности о способе постижения Истины كلمات ودقيبات ونكتات شوقية (f. 61b–67b) и еще один мусульманский апокриф الخليل عليه السلام (sic) نصيحة بليغة مما روى عن قول الحق تعالى لأبراهيم (f. 68a–74a)⁹⁵, напоминающий по стилю и манере изложения (например, по часто встречающемуся обращению «يا ابن آدم» «Свитки Авраама и Моисея», можно предположить, что ее заказчик и переписчик, формально исповедуя христианство, увлекались мистицизмом и питали склонность ко всякого рода «отреченной литературе»⁹⁶.

В самом тексте апокрифа нет прямых следов христианского влияния. Предложенная Д. Г. Гинцбургом параллель между концом «свитка» V (P₂, f. 76a₅₋₆: يا ابن آدم تدين تدان وكما تزرع تحصد: «О Сын человеческий! [Раз] ты судишь, ты будешь судим, и как ты посеешь, так и пожнешь») и стихом VII:2 Евангелия от Матфея (ἐν ᾧ γὰρ κρίματα κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μέτετε μετρηθήσεσθε ὑμῖν «ибо каким судом судите, та-

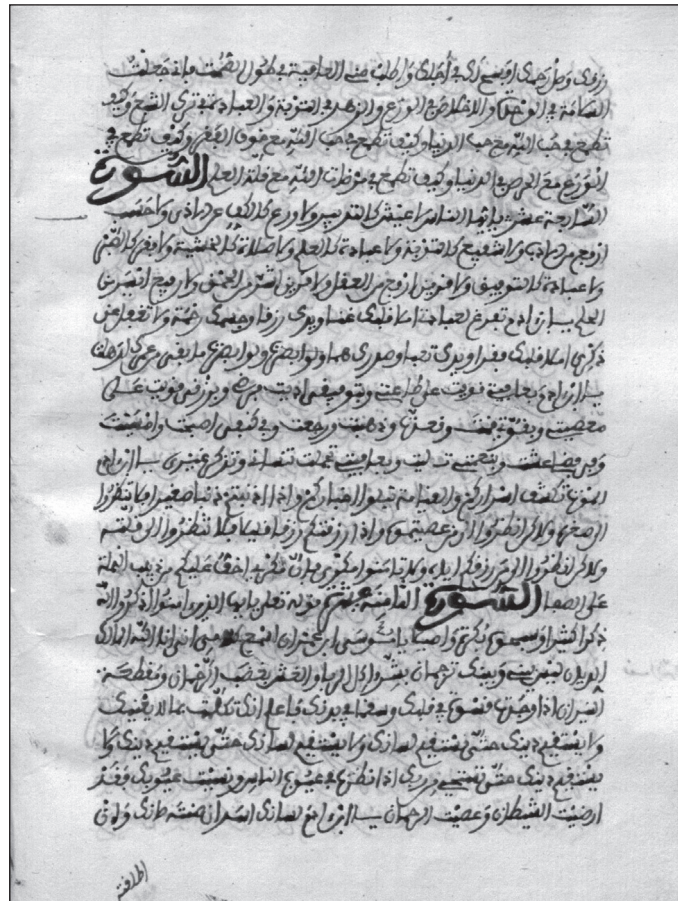
⁹² См. выше примеч. 42.

⁹³ В опубликованный текст колофона (Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1)... 34) после сличения с f. 87a рукописи (см. илл. 1б) следует внести исправление, заменив *عبد* на *عباد*.

⁹⁴ Ср. с аналогичным мнением Д. Г. Гинцбурга (Ibid.).

⁹⁵ Ibid. 1–14.

⁹⁶ Гипотеза Д. Г. Гинцбурга, согласно которой они принадлежали к маронитам, жившим среди друзов и попавшим под влияние их тайного учения (Ibid. 34–35), представляется не достаточно обоснованной.



Илл. 6. Рукопись восточного отдела
 Научной библиотеки им. А.М. Горького СПбГУ
 Ar. 757, f. 57b

ким будете судимы; и какой мерой мерите, такую вам будут мерить»)⁹⁷ засвидетельствована в *хадйсах*⁹⁸, куда эта евангельская мудрость попала, скорее всего, из устной традиции⁹⁹. Кроме того, необходима дополнительная ссылка на стих VI:7 Послания к Галатам: *Μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται. ὁ γὰρ ἐὰν πλεῖρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει* «Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. **Что посеет человек, то и пожнет**». Данное изречение составлено из искаженных фрагментов обоих стихов и точной цитатой признано быть не может, а его заключительные строки в некоторых других списках и изданиях этого апокрифа переданы иначе, подчас так, что всякая аналогия с Гал VI:7 исчезает¹⁰⁰.

Проблема происхождения «Свитков Авраама и Моисея» пока далека от разрешения. По этому поводу было высказано, по крайней мере, два различных суждения. Первое принадлежит Артуру Джефри, заметившему вскользь, что опубликованная в Бомбее в 1304 г.х. псевдо-Тора содержит текст, «mostly drawn from a book well known in Cairo among aspirants after Sufism, entitled *Tanbih al Ghafilin*»¹⁰¹. Однако при текстологическом сопоставлении с нашим апокрифом этого популярного не только в суфийских кругах сочинения, принадлежащего перу Абū-л-Лайса Насра б. Мухаммада ас-Самарканди (373/983–984—393/1002–1003)¹⁰², было обнаружено минимальное число параллелей, причем, как правило, они просто являются цитатами из *хадйсов*¹⁰³. Лишь в одном случае тексты двух этих памятни-

⁹⁷ См. Ibid. 16, 19: n. q. Цитата из Нового Завета дана в синодальном переводе.

⁹⁸ D. COOK, New Testament Citations in the *Ḥadith Literature and the Question of Early Gospel Translations into Arabic* // *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam* / Ed. by E. GRYPEOU, M. SWANSON, and D. THOMAS (Leiden—Boston, 2006) 209–210, n. 63 (пример № 21).

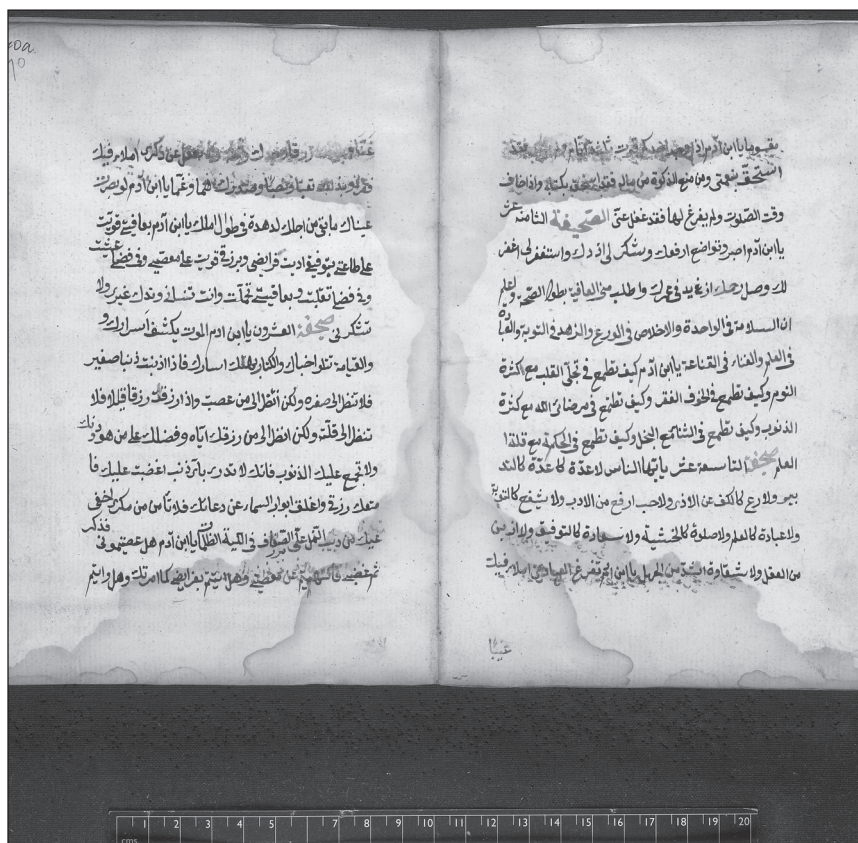
⁹⁹ Ibid. 200. Даже если раннее (VIII в.) переложение Евангелия от Матфея на арабский язык и существовало в письменной форме (см. Ibid. 200–204, 218–223), данная цитата была заимствована не прямо из него, а через *хадйсы*.

¹⁰⁰ См. подробнее: С. А. ФРАНЦУЗОВ, Об одной новозаветной цитате в арабо-мусульманских сочинениях // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. III: Филология* 3 (2007) 102–103, примеч. 7.

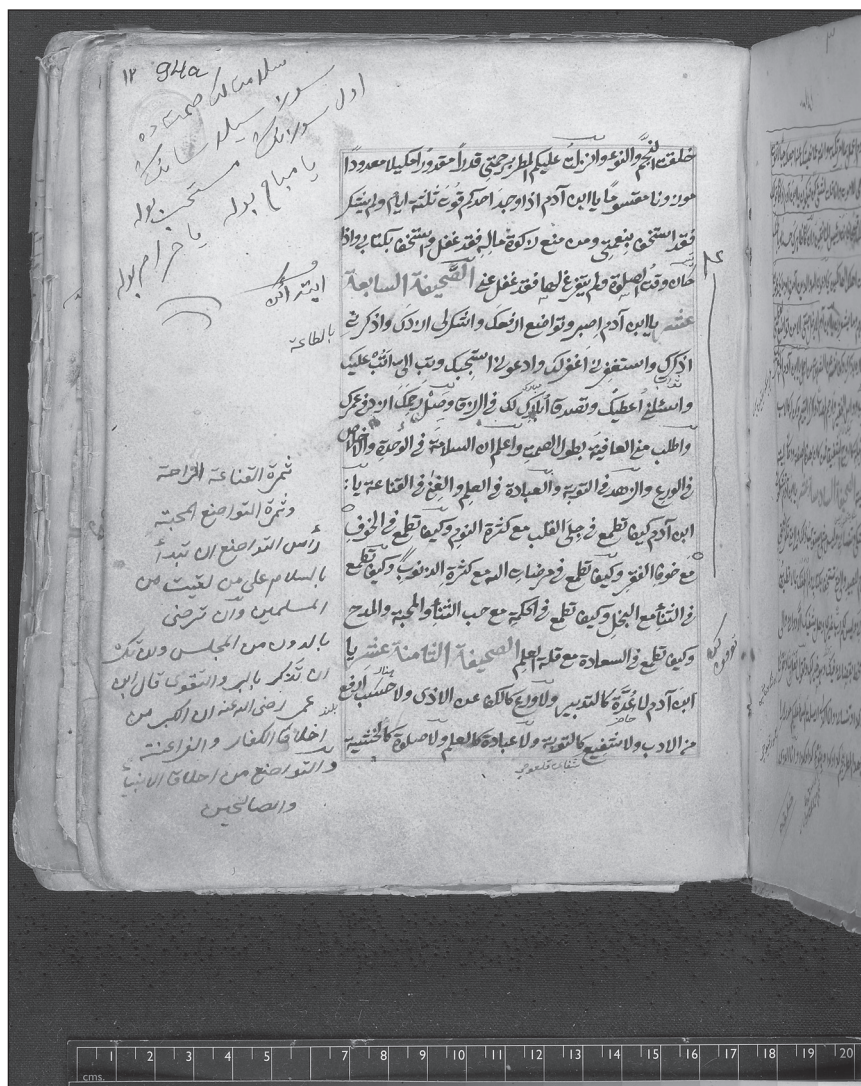
¹⁰¹ JEFFERY, A Moslem Torah... 235.

¹⁰² «Betrachtungen über Moral und Frömmigkeit, Sinnsprüche, Ermahnungen auf Grund der Aussprüche des Propheten», — так это выдержавшее множество изданий произведение охарактеризовано в: F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd I (Leiden, 1967) 449. О его авторе см.: Ibid. 445; J. SCHACHT, *Abū'l-Layth al-Samarqandī* // EI². I. 317.

¹⁰³ Например, выражение *ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر* «то, что не видело око, и не слышало ухо, и не пришло людям на ум», встречающееся при описании рая как в *Танбих ал-гāфилйн* (Наср б. Мухаммад ас-САМАРКАНДИ, *Танбих ал-гāфилйн* ([Стамбул], 1291 г.х.) 31₂₉), так и в исследуемом апокрифе (B, XXVIII /p. 30₅₋₆/ = P₅, XXVI /f. 97b₅₋₆/ = P₆, XXVI /f. 96b₂₋₃/; ср. его варианты



Илл. 7. Рукопись СПбФ ИВ РАН В 1546, f. 69b–70a



Илл. 8А. Рукопись СПбФ ИВ РАН В 2888, f. 94a

дельных грамматических форм (мн.ч. الديدان на ед.ч. الدود) и слов (الالوان) на الشهوات¹⁰⁵), прочие разночтения оказались несущественными:

يا ابن آدم تمشي على ظهري ومصيرك غداً في بطني وتضحك على ظهري وتبكي غداً في بطني وتفرح على ظهري ثم تحزن في بطني غداً يا ابن آدم تذنب على ظهري فسوف تعذب غداً في بطني وتأكل الشهوات على ظهري وياكلك الدود في بطني (B, p. 6₁₂–7₁)¹⁰⁶.

Ни в девяти сборниках хадисов, расписанных в конкордансе А. Венсинка, ни в наиболее распространенных классических трудах мусуль-

¹⁰⁵ К данному контексту подходит его значение «ce que quelqu'un désire manger», приведенное в: Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes... T. 1. 797.

¹⁰⁶ Наибольшей близостью к В отличается магрибинская редакция; ср. P₁, V (f. 55a₁₆₋₁₈):

يا ابن آدم تمشي على ظهري ومصيرك في بطني وتضحك على ظهري ثم تبكي في بطني وتفرح على ظهري وتحزن في بطني وتذنب على ظهري ثم تعذب في بطني وتأكل الشهوات على ظهري وياكلك الدود في بطني؛

L, IV (f. 142a₁₋₃):

تمشي على ظهري ومصيرك في بطني وتضحك على ظهري ثم تبكي في بطني وتفرح على ظهري ثم تحزن في بطني وتذنب على ظهري ثم تعذب في بطني وتأكل الشهوات على ظهري ثم تأكل الدود منك في بطني؛

M, IV (p. 20₁₇, 21₁₁):

يا ابن آدم تمشي على ظهري ومصيرك الى بطني وتضحك على ظهري ثم تبكي في بطني وتفرح على ظهري ثم تحزن في بطني وتذنب على ظهري ثم تعذب في بطني وتأكل الشهوات على ظهري ثم ياكلك الدود في بطني؛

В остальных списках приведены не все эти призывы; ср. P₃, f. 28a₉–28b₂ ≈ G, [١٠] (p. 262₉₋₁₁):

يا ابن آدم تمشي على ظهري ومصيرك في بطني وتضحك على ظهري وتبكي في بطني وتفرح على ظهري ثم تحزن (وتحزن: в G) في بطني وتأكل الشهوات على ظهري وياكلك الدود في بطني؛

P₅, IV (f. 90a₂₋₅) = P₆, IV (f. 85b₄₋₇):

يا ابن آدم تمشي على ظهري ومصيرك الى بطني وتضحك على ظهري وتبكي في بطني وتفرح على ظهري ثم تحزن في بطني وتأكل الشهوة على ظهري وغداً تأكلك الدود في بطني؛

P₂, IV (f. 75₁₁₋₁₃) = Les manuscrits arabes (non compris dans le № 1)... 19₂₋₃:

يا ابن آدم تمشي على ظهري ومصيرك (sic) في بطني وتضحك على ظهري وغداً ياكلك الدود في بطني؛

P₄, IV (f. 65a₁₋₂):

يا ابن آدم تمشي على ظهري ومصيرك الى بطني وتضحك على ظهري وغداً ياكل الدود في بطني

манских традиционалистов¹⁰⁷, параллелей к рассмотренным выше фрагментам не найдено. Кроме того, они взяты из описаний мусульманского рая, которые в принципе отличаются большим разнообразием¹⁰⁸. Таким образом, напрашивается вывод о существовании в этом частном случае прямой зависимости текста нашего апокрифа от *Танбїх ал-ғәфилїн*. Но тогда сочинение Абў-л-Лайса ас-Самарқандї, уверенно датируемое второй половиной X в. н.э., выступает как *terminus post quem* для «Свитков».

Серьезные сомнения вызывает гипотеза Й. Садана, который, исходя из состава стамбульской рукописи, включающей два сборника проповедей Ибн ал-Джаузї (ум. в 597/1201 г.) *Муғәфиқ ал-мурәфиқ* и *Маджәлис ал-ва‘з*¹⁰⁹, предположил, что следующая непосредственно за ними псевдо-Тора «may have been written by Ibn al-Djawzī or by one of his followers or successors»¹¹⁰. Трудно представить себе, чтобы этот крупнейший ученый-традиционалист или его последователи и преемники, принадлежавшие, как и он сам, к ҳанбалитской правовой школе, занимались подделкой божественных откровений, фабрикуя писания, якобы ниспосланные прежним пророкам. Рукопись, хранящаяся ныне в библиотеке Сулейманийе, позволяет с уверенностью утверждать лишь то, что один из почитателей Ибн ал-Джаузї интересовался нашим апокрифом, причем его сокращенной (вдвое, с 40 до 20 глав), а не полной версией. Подобная трансформация первоначального текста, название которого также претерпело изменение (с *Сұхуф* на *ам-Таурām*), должна была занять, по меньшей мере, несколько десятилетий, что с учетом даты рукописи (638/1284—1285 г.) дает конец XII — начало XIII вв. в качестве *terminus ante quem* для появления апокрифа¹¹¹.

Наконец, остается выяснить, связаны ли друг с другом «Свитки Авраама и Моисея» и рассмотренный в нашей предыдущей статье другой мусульманский апокриф — *Забўр Дә‘ўд*, т.е. псевдо-Псалтырь. Выдвинутое нами предположение о том, что они представляют собой краткую и полную версии одного сочинения¹¹², не подтвердилось: различия между их

¹⁰⁷ Речь идет о произведениях, занесенных на CD диск *ал-Му‘джам ал-фиқхї* (Кумм, 2001), за доступ к которому автор считает своим приятным долгом выразить благодарность М. Г. Романову (СПбФ ИВ РАН).

¹⁰⁸ Этим ценным наблюдением любезно поделился С. М. Прозоров (СПбФ ИВ РАН), которому автор выражает глубокую признательность.

¹⁰⁹ SADAN, Some literary problems... 374, n. 58.

¹¹⁰ Ibid. 374.

¹¹¹ Данный вывод хорошо согласуется с осторожным замечанием Й. Садана, который, скорректировав свою гипотезу об авторстве псевдо-Торы, счел возможным в итоге утверждать, что «the work in question ... reached maturity or was even written in Ibn al-Djawzī’s time» (SADAN, Some literary problems... 378).

¹¹² Французов, Псевдо-Псалтырь Давида... 288.

текстами оказались весьма существенными. И все же между *Забūr* и *Сухуф* обнаружено несколько довольно близких параллелей. Для сравнения привлекалась единственная доступная нам рукопись псевдо-Псалтыри Dorn 51, хранящаяся в Российской национальной библиотеке (С.-Петербург)¹¹³. Выяснилось, например, что выражение, начинающееся с *عَجَبًا*, встречается в Dorn 51, как минимум, дважды, открывая суры VII (f. 5a₁₀: *كيف يضحك: عَجَبًا لمن ايقن بالموت* «достоин удивления тот, кто уверен в /неизбежности/ смерти, как же он смеется»)¹¹⁴ и XXXIII (f. 15a₁: *عَجَبًا لمن ايقن بالموت كيف يفرح: عَجَبًا لمن ايقن بالموت* «достоин удивления тот, кто уверен в /неизбежности/ смерти, как же он радуется»). Его аналог отмечен не во всех вариантах изучаемого апокрифа; там же, где похожее выражение имеется, оно чаще входит в состав так называемого вступления (в L, M, P₅, P₆)¹¹⁵ и лишь изредка оказывается в начале главы I (в P₁ и B)¹¹⁶, из-за чего сдвигается нумерация остальных глав. Структура «Свитков Авраама и Моисея» не оставляет сомнений в том, что это вступление представляет собой позднейшее добавление к первоначальному тексту. Однако выявлено еще, по меньшей мере, два примера текстуальной близости *Забūr Dā'ūd* и *Сухуф Ибрāхīm ва-Мūsā*. Назидательное изречение *ولا تكثروا اللعنة على الآدميين فترجع اللعنة عليكم* («Не умножайте проклятий сынам человеческим, чтобы не возвратилось к тебе проклятие») из суры XVI псевдо-Псалтыри (Dorn 51, f. 8b₂₁₋₂₂) напоминает начало одной из глав исследуемого апокрифа: *المخلوقين فترجع اللعنة عليكم: لا تلعنوا* («Не умножайте проклятий тварям (божьим), чтобы не возвратилось к вам проклятие»)¹¹⁷, а оборот *داود ما لعبادي يشكوني الى خلقي* («Давид! Что с моими рабами? Они жалуются мне на творение мое...») из суры LIII (Dorn 51, f. 25a₁₄)¹¹⁸ обнаруживает известное сходство со словами *يا ابن آدم الى كم تشكوني وليس مثلي يشكى* («О сын человеческий! Сколь велико то, на что ты жалуешься мне! А ведь таким как я не жалуются!»),

¹¹³ См. о ней: Там же. 271, примеч. 9.

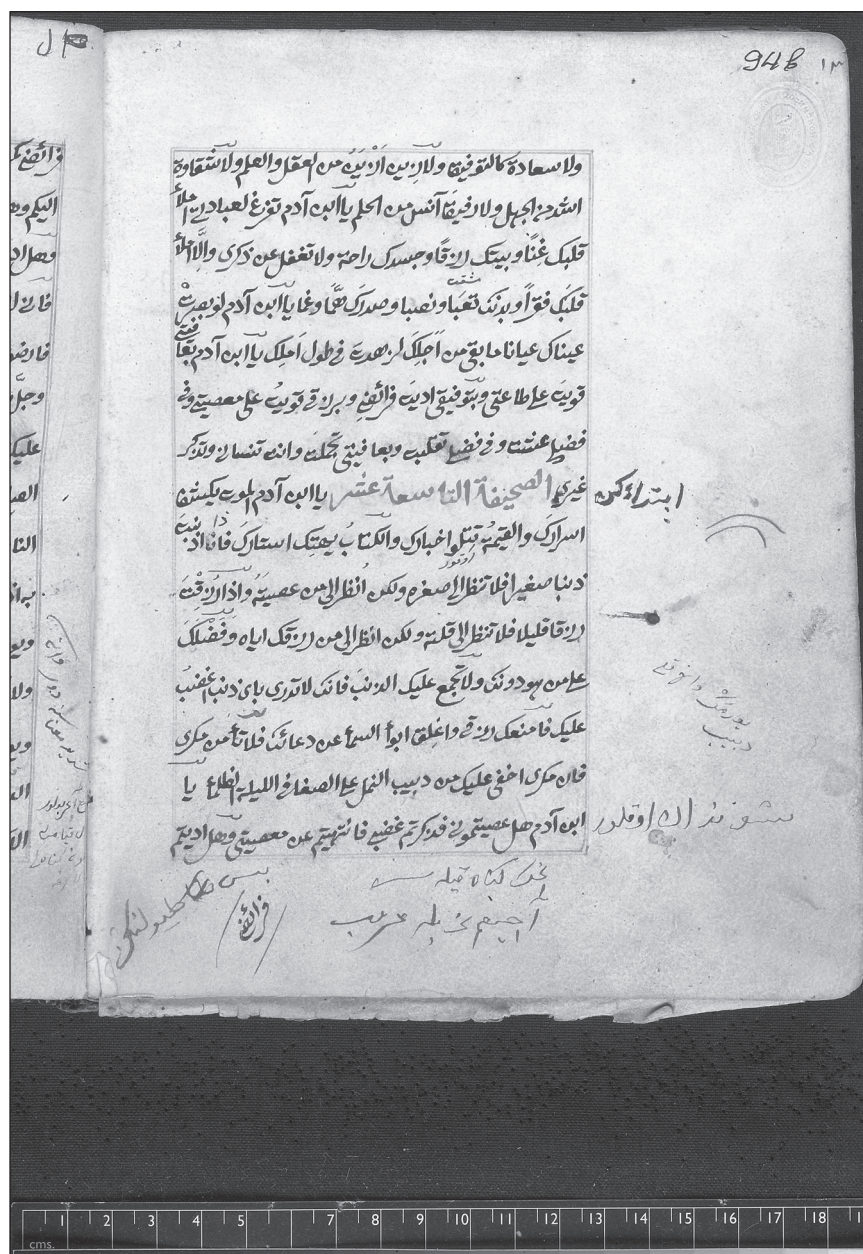
¹¹⁴ Соответствует началу суры V в рукописи Британской библиотеки Or. 4278 (f. 4a) и суры VII в Add. 7212 (f. 4b) из того же собрания (см. Там же. 288).

¹¹⁵ L, вступление (f. 141a₃): *ايقن بالموت كيف يفرح عَجَبًا لمن ايقن بالموت كيف يضحك: عَجَبًا لمن*; M, вступление (p. 5₂₋₃): *عَجَبًا لمن ايقن بالموت كيف يضحك*; P₅, вступление (f. 88b₂) = P₆, вступление (f. 83b₂): *عَجَبًا لمن ايقن بالموت كيف يفرح*.

¹¹⁶ P₁, I (f. 54b₃): *عَجَبًا مِمَّنْ اُيْقِنَ بِالْمَوْتِ كَيْفَ يَفْرَحُ وَلَمَنْ اُيْقِنَ بِالْمَوْتِ كَيْفَ يَضْحَك*; B, I (p. 2₈): *عَجَبًا لمن ايقن بالموت كيف يفرح*.

¹¹⁷ L, VIII (f. 142b₁₂) = M, VIII (p. 32₁₋₃) = G, [١٤] (p. 265₆) = B, IX (p. 9₁₃) = P₂, VIII (f. 76b₁₂₋₁₃) = P₅, VIII (f. 91a₅) = P₆, VIII (f. 87a₃₋₄); ср. P₃, f. 31b₅: *فترجع اللعنة عليكم* (sic); P₄, VIII (f. 66a₈₋₉): *لا تلعنوا* (sic); P₁, IX (f. 55b₂₀): *لا تلعنوا* (sic); P₁, IX (f. 55b₂₀): *لا تلعنوا* (sic).

¹¹⁸ В оригинале слово *داود* выделено красными чернилами.



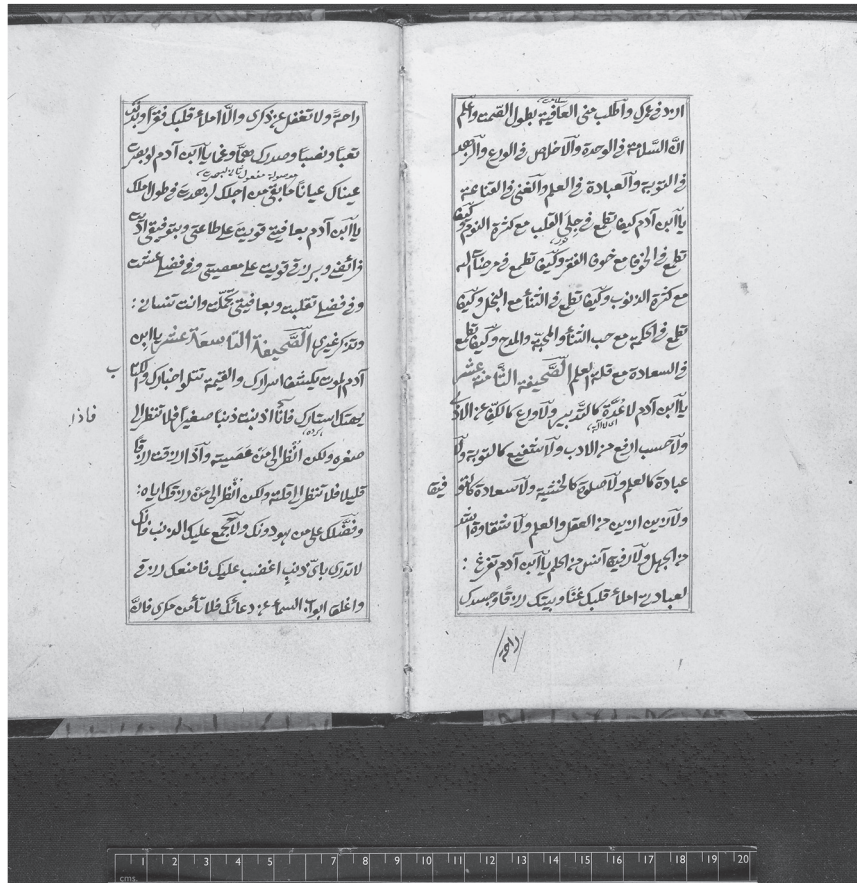
Илл. 8Б. Рукопись СПбФ ИВ РАН В 2888, *f.* 94b.

открывающими другую главу «Свитков Авраама и Моисея»¹¹⁹. Вероятнее всего, составители *Сухуф* были знакомы с псевдо-Псалтырью, самая ранняя из известных нам рукописей которой, флорентийская, датирована 6 июня 1262 г.¹²⁰ В то же время следует признать, что в целом псевдо-Псалтырь повлияла на «Свитки» довольно слабо. Впрочем, проблема взаимоотношения этих сочинений нуждается в дальнейшей разработке: так, остается совершенно не ясным, почему магрибинская редакция *Сухуф Ибраһим ва-Мұса* получила название *Забур Дә'уд*.

Новая идентификация семи рукописей и двух изданий как вариантов одного апокрифического сочинения, предложенная и обоснованная в настоящей статье, возвращает нас к ключевой задаче арабской текстологии и археографии и наглядно показывает, что для того, чтобы верно атрибутировать произведение арабо-мусульманской словесности, особенно анонимное, с сомнительным авторством или дошедшее в дефектных списках, требуется, не полагаясь на его заглавие, составить, как минимум, его оглавление, а в ряде случаев — учесть начальные строки всех его разделов. Работа эта — трудоемкая, но благодарная, сулящая немало неожиданных открытий новому поколению арабистов-рукописников.

¹¹⁹ B, XVIII (p. 17₁₄); ср. P₃, f. 40a₁₀–40b₁ (= G, p. 272₃): وليس مثلي ان يشكى اليه: P₂, XVII (f. 79a₁₁) = P₄, XVII (f. 69a₆₋₇) = P₅, XVI (f. 93b₉₋₁₀) = P₆, XVI (f. 90b₁₁₋₁₂): وليس مثلي يشكى: P₁, XVI (f. 57a₁₅): يا ابن آدم تشكوني وليس مثلي يشكى به: L, XVII (f. 144b₂): يا ابن آدم الى كم تشكوا (sic) بي (sic) الى خلقي ليس مثلي تشكوا (sic) بي: M, XVII (p. 55₆₋₉): يا ابن آدم الى كم تشكوني الى خلقي وليس مثلي من يشكى.

¹²⁰ Французов, Псевдо-Псалтырь Давида... 274: примеч. 25.



Илл. 9. Рукопись СПбФ ИВ РАН В 3306, f. 91b–92a

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

**Соответствие глав (сүхүф «свитков» или сур)
в рукописях и печатных изданиях «Свитков Авраама и Моисея»**

P ₁	L	M	P ₃ = G*	B	P ₂	P ₄	P ₅	P ₆
I — f. 54b ₂	Вступление — f. 141a ₁	Вступление — p. 5 ₁	—	I — p. 2 ^{**} ₇	—	—	Вступление — f. 88b ₂	Вступление — f. 83b ₂
II — f. 54b ₉	I — f. 141a ₉	I — p. 9 ₁	[V] — f. 24b ₈	II — p. 3 ₈	I — f. 74b ₅	I — f. 63b ₃	I — f. 88b ₁₀	I — f. 83b ₁₃
III — f. 54b ₁₈	II — f. 141a ₁₉	II — p. 13 ₃	[A] — f. 25b ₉	III — p. 4 ₉	II — f. 75a ₂	II — f. 64a ₁	II — f. 89a ₆	II — f. 84a ₁₃
IV — f. 55a ₂	III — f. 141b ₅	III — p. 15 ₁₅	[A] — f. 26b ₅	IV — p. 5 ₄	III — f. 75a ₈	III — f. 64a ₉	III — f. 89a ₁₅	III — f. 84b ₁₀
V — f. 55a ₁₂	IV — f. 141b ₁₆	IV — p. 19 ₁₀	[A] — f. 27b ₆	V — p. 6 ₄	IV — f. 75b ₆	IV — f. 64b ₇	IV — f. 89b ₁₁	IV — f. 85a ₁₀
VI — f. 55a ₂₁	V — f. 142a ₆	V — p. 23 ₆	[A] — f. 28b ₇	VI — p. 7 ₄	V — f. 76a ₂	V — f. 65a ₃	V — f. 90a ₇	V — f. 85b ₉
VII — f. 55b ₆	VI — f. 142a ₁₄	VI — p. 26 ₁₂	[A] — f. 29b ₄	VII — p. 7 ₁₅	VI — f. 76a ₇	VI — f. 65a ₁₃	VI — f. 90b ₁	VI — f. 86a ₇
VIII — f. 55b ₁₂	VII — f. 142b ₄	VII — p. 29 ₁₂	[A] — f. 30b ₇	VIII — p. 9 ₁	≈ VII — f. 76b ₅	VII — f. 66a ₁	VII — f. 90b ₁₃	VII — f. 86b ₈

* В издании Ст. Гияра главы расположены в том же порядке, что и в P₃: суры XXV/III и XXIX, **صحيفة التلاوة**, а затем не пронумерованные в рукописи главы с ١ по ٢٥ (Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis... 251–274). Остается неясным, почему в исмā'илитской рукописи последние главы апокрифа оказались на первом месте. Между опубликованным Гияром текстом, очевидно, точно отражающим попавшую к нему копию, и P₃ есть незначительные разночтения (см., например, примеч. 103 и 106 к основному тексту, примеч. ю к Приложению 2).

** Предыдущие шесть строк занимает басмала, прославление Аллаха и Посланника его, а также развернутое заглавие данного сочинения.

P_1	L	M	$P_3 = G^*$	B	P_2	P_4	P_5	P_6
$IX - f. 55b_{19}$	$VIII - f. 142b_{11}$	$VIII - p. 31_{18}$	$[\text{V}\epsilon] - f. 31b_4$	$IX - p. 9_{12}$	$VIII - f. 76b_{11}$	$VIII - f. 66a_8$	$VIII - f. 91a_4$	$VIII - f. 87a_3$
$X - f. 56a_4$	$IX - f. 142b_{19}$	$IX - p. 34_5$	$[\text{V}\sigma] - f. 32b_8$	$X - p. 10_{12}$	$IX - f. 77a_6$	$IX - f. 66b_3$	$IX - f. 91a_{13}$	$IX - f. 87b_1$
$XI - f. 56a_{11}$	$X - f. 143a_4$	$X - p. 36_8$	$[\text{V}\nu] - f. 33b_3$	$XI - p. 11_6$	$X - f. 77a_{10}$	$X - f. 66b_{11}$	$X - f. 91b_4$	$X - f. 87b_9$
$f. 56a_{15-16}$	$XI - f. 143a_{13}$	$XI - p. 39_{16}$	$[\text{V}\nu] - f. 34a_7$	$XII - p. 12_1$	$XI - f. 77b_5$	$XI - f. 67a_8$	$XI - f. 91b_{15}$	$XI - f. 88a_9$
$XII - f. 56b_5$	$XII - f. 143b_2$	$XII - p. 42_{14}$	$[\text{V}\alpha] - f. 35a_{10}$	$XIII - p. 13_2$	$XII - f. 78a_2$	$XII - f. 67b_3$	$f. 92a_9$	$f. 88b_7$
$XIII - f. 56b_8$	$XIII - f. 143b_6$	$XIII - p. 43_{15}$	$[\text{V}\alpha] - f. 36a_8$	$XIV - p. 13_{15}$	$XIII - f. 78a_{10}$	$XIII - f. 67b_{13}$	$XII - f. 92b_4$	$XII - f. 89a_5$
$f. 56b_{13-14}$	$XIV - f. 143b_{12}$	$XIV - p. 46_1$	$[\text{V}\alpha] - f. 37a_5$	$XV - p. 14_{12}$	$XIV - f. 78b_4$	$XIV - f. 68a_6$	$XIII - f. 92b_{10}$	$XIII - f. 89a_{14}$
$XIV - f. 56b_{19}$	$XV - f. 144a_1$	$XV - p. 49_1$	$[\text{V}\alpha] - f. 38a_5$	$XVI - p. 15_{12}$	$XV - f. 78b_9$	$XV - f. 68b_1$	$XIV - f. 93a_5$	$XIV - f. 89b_{13}$
$XV - f. 57a_5$	$XVI - f. 144a_{13}$	$XVI - p. 52_{10}$	$[\text{V}\nu] - f. 39a_{10}$	$XVII - p. 16_{15}$	$XVI - f. 79a_2$	$XVI - f. 68b_{11}$	$XV - f. 93a_{15}$	$XV - f. 90a_{12}$
$XVI - f. 57a_{14}$	$XVII - f. 144b_1$	$XVII - p. 55_5$	$[\text{V}\nu] - f. 40a_9$	$XVIII - p. 17_{13}$	$XVII - f. 79a_{10}$	$XVII - f. 69a_6$	$XVI - f. 93b_9$	$XVI - f. 90b_{10}$
$f. 57a_{21}$	$XVIII - f. 144b_{13}$	$XVIII - p. 58_6$	$[\text{V}\epsilon] - f. 41b_6$	$XIX - p. 19_1$	$XVIII - f. 79b_{10}$	$XVIII - f. 69b_3$	$XVII - f. 94a_4$	$XVII - f. 91a_{10}$
$XVII - f. 57b_4$	$XIX - f. 145a_3$	$XIX - p. 61_6$	$[\text{V}\sigma] - f. 42b_1$	$XX - p. 19_{12}$	$XIX - f. 80a_4$	$XIX - f. 69b_{10}$	$XVIII - f. 94a_{13}$	$XVIII - f. 91b_8$
$f. 57b_{12-13}$	$XX - f. 145a_{14}$	$XX - p. 64_4$	—	$XXI - p. 20_{14}$	$XX - f. 80b_1$	$XX - f. 70a_6$	$XIX - f. 94b_8$	$XIX - f. 92a_7$
—	$XXI - f. 145b_4$	$XXI - p. 67_{16}$	—	$XXII - p. 22_3$	$XXI - f. 80b_7$	$XXI - f. 70b_6$	$XX - f. 95a_5$	$XX - f. 92b_9$
$XVIII - f. 57b_{16}$	$XXII - f. 145b_{14}$	$XXII - p. 70_{15}$	—	$XXIII - p. 23_4$	$XXII - f. 81a_8$	$XXII - f. 71a_5$	$XXI - f. 95b_1$	$XXI - f. 93a_{10}$

P ₁	L	M	P ₃ = G*	B	P ₂	P ₄	P ₅	P ₆
—	—	XXIII — p. 73 ₈	—	XXIV — p. 24 ₃	XXIII — f. 81b ₂	XXIII — f. 71a ₁₀	XXII — f. 95b ₉	XXII — f. 93b ₆
≈ XIX*** — f. 58a ₉	—	XXIV — p. 76 ₅	—	XXV — p. 25 ₄	≈ XXIV — f. 81b ₁₃	XXIV — f. 71b ₆	XXIII — f. 96a ₄	XXIII — f. 94a ₆
f. 58a ₁₅₋₁₆	XXV — f. 146b ₄	XXV — p. 80 ₇	—	XXVI — p. 26 ₇	XXV — f. 82a ₇	XXV — f. 72a ₃	XXIV — f. 96a ₁₄	XXIV — f. 94b ₅
XX — f. 58a ₁₉	XXVI — f. 146b ₁₀	XXVI — p. 81 ₁₄	—	XXVII — p. 27 ₁	XXVI — f. 82a ₁₃	XXVI — f. 72a ₆	XXV — f. 96b ₂	XXV — f. 94b ₉
XXI — f. 58b ₉	XXVII — f. 147a ₁₀	XXVII — p. 87 ₁	XXVIII — f. 15a ₁	XXVIII — p. 28 ₁₄	XXVII — f. 82b ₁₁	XXVII — f. 72b ₁₀	XXVI — f. 97a ₆	XXVI — f. 95b ₉
[XXII] — f. 59a ₁	XXVIII — f. 147b ₁₁	XXVIII — p. 92 ₁₆	XXIX — f. 16b ₈	XXIX — p. 30 ₁₄	XXIX — f. 83b ₁	XXIX — f. 73b ₁₀	XXV — f. 97a ₆	XXV — f. 97a ₆
f. 59a ₆₋₇	XXIX — f. 148a ₁	XXIX — p. 95 ₁₆	صحيفة النارية — f. 17b ₅	XXX — p. 31 ₁₂	XXVIII — f. 83a ₇	XXVIII — f. 73b ₁	XXV — f. 97b ₁₀	XXV — f. 96b ₈
XXIII — f. 59a ₁₁	XXX — f. 148a ₁₁	XXX — p. 98 ₄	[1] — f. 18b ₄	XXXI — p. 32 ₁₂	XXX — f. 83b ₆	XXX — f. 74a ₄	XXIX — f. 98a ₁₃	XXIX — f. 97b ₃
—	—	—	—	XXXII — p. 34 ₁	≈ XXXI — f. 83b ₁₂	XXXI — f. 74a ₉	XXX — f. 98b ₅	XXX — f. 97b ₁₁
—	—	—	—	XXXIII — p. 34 ₁₂	≈ f. 84a ₄	f. 74b ₄	f. 98b ₁₄	f. 98b ₉

*** Знак приблизительного равенства (≈) показывает, что содержание главы имеет весьма отдаленные соответствия в других рукописях и изданиях.

P_1	L	M	$P_3 = G^*$	B	P_2	P_4	P_5	P_6
—	—	—	$[v] - f. 19b_5$	XXXIV — p. 35 ₇	XXXII — f. 84a ₈	XXXII — f. 74b ₁₁	XXXI — f. 99a ₇	XXXI — f. 98b ₆
—	—	—	$[v] - f. 20a_9$	XXXV — p. 36 ₃	≈ XXXIII — f. 84b ₁	XXXIII — f. 75a ₁	XXXII — f. 99a ₁₄	XXXII — f. 99a ₁
—	—	—	$[ɛ] - f. 21a_{11}$	XXXVI — p. 37 ₄	XXXIV — f. 84b ₁₀	XXXIV — f. 75b ₃	XXXIII — f. 99b ₁₁	XXXIII — f. 99b ₃
—	—	—	$[ø] - f. 22a_8$	XXXVII — p. 38 ₄	≈ XXXV — f. 85a ₅	XXXV — f. 75b ₁₃	XXXIV — f. 100a ₇	XXXIV — f. 100a ₃
—	—	—	$[v] - f. 23a_8$	XXXVIII — p. 39 ₉	≈ XXXVI — f. 85b ₅	XXXVI — f. 76b ₄	XXXV — f. 100b ₉	XXXV — f. 100b ₁₂ ****
—	—	—	—	XXXIX — p. 41 ₃	≈ XXXVII — f. 85b ₁₃	XXXVII — f. 77a ₈	XXXVI — f. 101a ₁₁	—
—	—	—	—	XL — p. 43 ₁	—	—	—	—
—	—	—	—	—	XXXVIII — f. 86a ₆	XXXVIII — f. 77b ₈	XXXVII — f. 101b ₁₀	—
—	—	—	—	—	XXXIX — f. 86a ₁₂	XXXIX — f. 77b ₁₁	XXXVIII — f. 101b ₁₄	—
—	—	—	—	—	XL — f. 86b ₁₀	XL — f. 78b ₈	XXXIX — f. 102b ₇	—

**** На л. 100 (т.е. в самом начале «свитка» XXXV) рукопись P_6 обрывается.

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Реконструируемый первоначальный текст
одной из глав «Свитков Авраама и Моисея»الصحيفة التاسعة عشرة^а

(١) يا ايها الناس^б لا عيش كالتدبير^в (٢) ولا ورع كالکف عن الاذى^г
 (٣) ولا حسب^д كحسن الخلق (٤) ولا نسب^е ارفع من الادب^ж (٥) ولا شفيغ
 كالتوبة^з (٦) ولا عبادة كالعلم (٧) ولا صلوة^к كالخشية^л (٨) ولا ظفر^м
 كالصبر^н (٩) ولا سعادة^п كالتوفيق (١٠) ولا قرين

^а B, P₁, L & M: السورة (в P₁ красными чернилами); P₃: заглавие отсутствует (номер ٢٥ в G проставлен издателем); P₄: صحيفة (красными чернилами); P₅ & P₆: весь заголовок красными чернилами.

B: الصحيفة عشر; P₂: عشر (sic); P₁: السابعة عشرة; P₄, L & M: التاسعة عشر (весь заголовок в L, выполненный красными чернилами, выцвел и почти не читается); P₅ & P₆: الثامنة عشر. Для B, C, L (там, где эти заголовки не совсем стерлись), P₄, P₅ и P₆ характерно расподобление в роде первой и второй части не только количественных, но порядковых числительных от 11 до 19. В P₂ обе части таких числительных стоят в мужском роде, не согласуясь при этом с термином الصحيفة (ж.р.). Оба эти явления отмечены в иудео-арабских текстах (J. BLAU, The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A study of the origins of Middle Arabic (Scripta Judaica V) (Oxford, 1965) 103); очевидно, они были типичны для пост-классического арабского (среднеарабского) в целом.

P₃, L: текст начинается со стандартной басмалы.

^б P₂: يا ايها الناس; P₄, P₃, P₁ & L: يا ايها الناس (L: красными чернилами, почти полностью выцветшими); M: يا ابن آدم يا ايها الناس; P₅ & P₆: يا ابن آدم.

^в P₂: لا عدة كالتدبير; P₄: لا عدة كاعدة (sic) كالتدبير; P₅ & P₆: لا عدة كالتدبير (в P₆ под عدة приписано: 10, a بير перенесено на стк. 11); P₃: لا عيش كالدينير; L: (اي لا آلة).

^г P₂: ولا راع (sic) كالکف عن الاحترام; P₃: ولا راع (sic) كالکف عن الادنى; B & M: ولا راع (sic) كالکف عن الادنى; P₄: ولا راع (sic) كالکف عن الادنى.

^д P₃: ولا حب; P₄: ولا حسن.

^е B, P₃, P₂, P₄, P₅, P₆, P₁ & L: нет четырех последних слов.

^ж P₃: الاداب.

^з P₂: ولا شيفع (sic) كالتوبة; P₄: ولا شيفع (sic) كالتوبة.

^к P₃: صلاح (sic) كالخشية; P₂, P₁ & L: صلاح (sic) كالخشية.

^л P₃: كالخشية разделено между двух строк (ка на стк. 6, لخشية на стк. 7); M: كالخشية الله.

^м P₁: عقل; L & M: عقل.

^н P₂, P₄, P₅ & P₆: нет стиха.

^п B, P₃, P₁, L & M: عبادة.

ازين^o من العقل^п (١١) ولا رفيق^р اشر من الحمق^с (١٢) ولا انيس^т
 ايسر^у من الحلم^ф (١٣) يا ابن آدم^х تفرغ لعبادتي^п (١٤) املأ^а قلبك غنى^м
 ويديك^м رزقا وجسمك^б راحة^ы (١٥) ولا^в تغفل عن ذكرى (١٦) فاملأ^з
 قلبك فقرا ويديك^ю تعباً ونصباً^я وصدرك^{аа} همماً وغماً^{бб} وجسمك سقماً وعناء^{вв}
 ودنياك عسراً^{гг} (١٧) يا ابن آدم لو^{дд} ابصرت^{ее} قليل^{жж} ما

^o P₁, L & M: ارفع .

^п L: من العقل (sic) من العقل: P₄ (весь стих); ولا زين كالعقل: P₂ (весь стих); ولا زين ازين من العقل والعلم: P₅ & P₆ (весь стих).

^р P₁ & L: قرين

^с B & P₃: нет трех последних слов; в L текст исправлен: من العقل الحمق: P₂ (весь стих); ولا شقاوة اشد من الجهل: P₄, P₅ & P₆ (весь стих); ولا شقاوة كالجهل (стих).

^т P₁: رفيع; L, P₅ & P₆: رفيق; B & P₃: нет двух последних слов.

^у B: آنس; P₃: آنس (возможно искажение آنس ← ايسر); G: آنس; P₅ & P₆: آنس.

^ф M: العلم; P₂ & P₄: нет ст. 12.

^х P₁: يابن آدم (красными чернилами, почти полностью выцветшими).

^п L: العبادتي (sic); P₄: لعبادة.

^а B & P₄: املأ; P₃: املأ; в G огласовано املأ, в M — املأ.

^б P₃: غنأ; P₆: غنأ; P₅: فيك غنأ (sic); P₄: غنأ; L: غنأ; P₁: غنأ; P₃: غنأ.

^м P₃: ويبيتك; P₅ & P₆: لا; P₄: يدك; L: يدي; P₁: ايديك.

^б P₃: وجسدك; P₅ & P₆: (полустертые); P₄: جملك; P₃: جملك.

^ы P₁: رحمة; P₄: слово почти полностью стерлось и не читается.

^з P₃: وان.

^ю B: (فيك) قلبك (следом в.م); P₅ & P₆: (فيك) قلبك (следом в.م); P₄: املأ; P₁ & L: املأ; P₃: فاملأ; B: فاملأ.

^ю B, P₅ & P₆: يدك; G: пропущено يدك (в P₃ есть); P₁: يدي; M: в рук. перед بيدك лагуна в три слова; P₄: وبذلك.

^я B, P₁ & M: пропущено ونصبا.

^{аа} P₁: صدرك; صدرك разделено между двух строк (صد на одной, رك на другой).

^{бб} P₁ & L: пропущено وغماً.

^{вв} P₃: وجسمك عناء; P₁ & L: нет трех последних слов; в M в.м. шести последних слов: وجسمك نصبا وصدرك همماً.

^{гг} P₁, L & M: нет двух последних слов; P₄: нет пяти последних слов.

^{дд} B: в.м. لو напечатано نو (литографический брак?); P₃: يابن آدم; P₁, L & M: союз и в.м. обращения.

^{ее} P₃, P₄, P₅ & P₆: بصرت; P₁: ابصرت; P₁: ابصرت; P₁: ابصرت.

^{жж} P₃, P₁, L & M: пропущено قليل; P₄: عيناك; P₅ & P₆: عيناك عيانا.

Перевод
Девятнадцатый свиток
(Свиток несравненных достоинств
и божественного предопределения)

1. О люди! Никакая жизнь не сравнится с обдуманном подходом к делам, 2. и никакое уклонение от греха не сравнится с воздержанием от оскорблений, 3. и никакая честь не сравнится с благонравием, 4. и нет знатности выше, чем должное воспитание, 5. и никакой заступник не сравнится с покаянием, 6. и никакое поклонение (Аллаху) не сравнится со знанием, 7. и никакая молитва не сравнится со страхом (божьим), 8. и никакая победа не сравнится с терпением, 9. и никакое счастье не сравнится с согласием, 10. и нет собрата краше, чем разум, 11. и нет товарища хуже, чем глупость, 12. и нет приятеля покладистее, чем спокойствие. 13. О Сын человеческий! Предайся всецело поклонению Мне, 14. Я же наполню сердце твое богатством, руки твои — хлебом насущным, тело твое — отдохновением. 15. Не пренебрегай поминанием Меня, 16. чтобы не наполнил Я сердце твое бедностью, руки твои — усталостью и изнурением, грудь твою — заботой и горестью, тело твое — недугом и мучением, жизнь твою земную — нуждой. 17. О Сын человеческий! Если бы ты узрел малость того, что осталось от жизни твоей, то подлинно отринул бы все то, что осталось от жизненного срока твоего и надежды твоей. 18. О Сын человеческий! Благодаря тому, что Я оберегаю от напастей, ты смог повиноваться мне, 19. и благодаря содействию Моему ты исполнил Мои заповеди, 20. и благодаря насущному хлебу Моему ты смог послушаться меня. 21. И по желанию Моему хаживал ты, как сам желал, и по хотению Моему — как сам хотел. 22. И по милости Моей ты встал и сел, ушел и возвратился, 23. и под сенью Моей ты встретил утро и вечер, 24. и по благости Моей ты жил, 25. и по милости Моей ты преобразился, 26. и благодаря тому, что Я оберегаю от напастей, ты похорошел. 27. А ты забываешь Меня и поминаешь другого. Так почему же не изъясляешь ты Мне благодарности?

Комментарий

Ст. 1–3: Слегка измененная цитата из хадиса (не-худсий!), который Ибн Маджа включил в главу, посвященную уклонению от греха и богобоязненности (باب الورع والتقوى), сборника *Сунан*¹:

¹ Китāб Сунан ... Ибн Маджа ва-би-хāмиши-хи хāшийя ‘алай-хи ли-Абй-л-Хасан Мухаммад б. ‘Абд ал-Хадй ал-Ханафй ал-ма‘руф би-с-Синдй. Ат-Таб‘а ал-ула. Дж. 2 (Миср, 1313 г.х.) 287₂₁.

قال رسول الله صلعم لا عقل كالتدبير ولا ورع كالكف ولا حسب كحسن الخلق

В комментарии Абӯ-л-Ҳасана ас-Синдӣ (ум. 1138/1726) подробно разъясняется смысл этого изречения²:

اي لا عقل كعقل التدبير اي كعقل يدبر في عواقب الامور وفي المصالح من المفاسد
(كالكف) اي اتيان المأمورات من الورع كالكف عن المنهيات لتكافؤ الامرين
(ولا حسب) اي لا شرف للنفس مثل الشرف الحاصل بحسن الخلق

Напрашивается предположение, что в первоначальном тексте «Свитков» вместо *عقل* стояло *عيش*, но его не подтверждает ни одна из доступных нам версий исследуемого сочинения.

По-видимому, оборот *كالكف* показался составителям «Свитков» не совсем внятным, и они сочли необходимым пояснить его, добавив *عن الاذى*. Сходные выражения, такие как *الكف عن المحارم* и *كف الاذى*, засвидетельствованы в наиболее популярных сборниках хадисов: первое — у ал-Бухарӣ, Муслима, Абӯ Дā'уда ас-Сиджистāни и Аҳмада ибн Ҳанбалa, второе — только у Ибн Ҳанбалa³. В переводе *ал-Джāми' ас-Саҳиҳ* *كف الاذى* истолковано как «s'abstenir de nuire»⁴.

Ст. 13–16: эта часть главы несомненно восходит к широко известному хадису *қудсӣ* (!), встречающемуся у ат-Тирмизӣ⁵, Ибн Маджи⁶, Ибн Ҳанбалa⁷:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ⁸ يَا ابْنَ آدَمَ تَفَرَّغْ لِعِبَادَتِي أَمَلَأْ صَدْرَكَ غِنًى وَأَسَدَّ فَقْرَكَ وَإِلَّا تَفْعَلْ⁹
مَلَأْتُ يَدَيْكَ¹⁰ شُغْلًا وَلَمْ أَسَدِّ فَقْرَكَ

² Там же. 287 (комментарий ас-Синдӣ: стк. 32–33 на полях).

³ Concordance et Indices de la Tradition musulmane (les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwaṭṭa' de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal) par A. J. WENSINCK avec le concours de nombreux orientalistes. T. I, livraison 1 (Leiden, 1933) 51; T. VI (Leiden, 1967) 26.

⁴ El-BOKHĀRI, Les Traditions islamiques traduites de l'arabe avec notes et index par O. HOUDAS et W. MARÇAIS. T. 2 (Publications de l'École des langues orientales vivantes, IV^e série, t. IV) (P., 1906) 145²⁴.

⁵ Ал-Джāми' ас-Саҳиҳ ва-хува Сунан ат-Тирмизӣ. Таҳқйқ Камāl Йўсуф ал-Ҳўт. Дж. 4 (Байрўт, 1988/1408) 554^{10–11}.

⁶ Китāб Сунан ... Ибн Мāджa... Дж. 2, 272^{25–26}.

⁷ Муснад ... Абй 'Абдаллāх Аҳмад б. Муҳаммад б. Ҳанбал аш-Шайбāни ал-Марвази. Дж. 2 (Миср, 1313 г.х.) 358^{13–14}.

⁸ У Ибн Маджи: يقول الله سبحانه; у Ибн Ҳанбалa: قال الله عز وجل.

⁹ У Ибн Маджи: وان لم تفعل.

¹⁰ У Ибн Маджи и Ибн Ҳанбалa: صدرك.

Ст. 16: Значение «чтобы не» слитный союз *фа*- приобретает после отрицательного императива¹¹.

Ст. 17: Ср. перевод не вполне ясного выражения *من طول ما بقي من املك* у Ст. Гияра, в копии которого (равно как и в самой А 146) пропущено *اجلك*: «tu abandonnerais ce qu'il te reste d'espoir»¹².

Ст. 18, 26: данному контексту хорошо соответствует одно из значений термина *عافية*: «health and safety, considered as proceeding from God, i.e. God's defence of a man from diseases and from trial»¹³. Перевод *عافيتي*, предложенный Ст. Гияром: «la santé que je t'accorde; la santé que je t'envoie»¹⁴, — представляется менее точным.

Ст. 21: в оригинале все три значимых слова в начале стиха кажутся однокоренными, хотя *مشيئة* (стяженная форма от *مشيئة*) и *تشاء* восходят к корню *ŠY'*, а *تمشي* — к *MŠY*. Подобная игра слов свидетельствует о прекрасном владении классическим арабским.

¹¹ См., например: В. Ф. Гиргас, Словарь к Арабской хрестоматии и Корану (Казань, 1881) 599.

¹² *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis...* 428₁₃.

¹³ E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*. Book I, pt 5 (London—Edinburgh, 1874) 2095.

¹⁴ *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis...* 428_{14, 22}.

IRANO-ARABICA: CONTAMINATION
AND POPULAR ETYMOLOGY.
NOTES ON THE PERSIAN AND ARABIC
LEXICONS
(WITH REFERENCES TO ARAMAIC,
HEBREW AND TURKIC)*

Almost all languages borrow lexica from other languages. The situation is far more complicated in the case of Iranian and Arabian — this is because it was not written Middle Persian that was, as a rule, the source of such loans and borrowings in Pre-Islamic and Early Islamic Arabian, but rather different Iranian vernaculars, directly or *via* other languages, mainly Aramaic (but not exclusively). For example, it has been observed almost two decades ago that the Arabic word *khandaq*, “trench” (from *kandan*, “to dig”), derives from the Sasanian fortification system in Southern Mesopotamia and, though borrowed perhaps *via* the Aramaic of Mesopotamia, it may reflect a dialectal contrast in Iranian, with its *kh* instead of *k*¹.

Moreover, Arabian dialects borrowed Iranian lexica over a great length of time — beginning with the Achaemenid period onwards, and we should make efforts to distinguish between loans and borrowings of different periods and from different Iranian languages and dialects. In some cases, one Iranian lemma was borrowed more than once, in different ways through and from different tongues / dialects, such as the Arabic words *zarad*, *zarada*, *zardiya*, “chain mail”, which are from forms close to, or identical with the Avestan (or a similar dialect) *zrādhā*, while Arabic *zirkh* (Qur’an 34.10–11) is from Late

* My thanks go to Dr. Geoffrey Herman who edited the English style of this paper.

¹ Sh. SHAKED, Review on *Middle Iranian Studies, Proceedings of the International Symposium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982*. Ed. by W. Skalmowski and A. van Tongerloo, Orientalia Lovaniensia 16, Uitgeverij Peeters en Departement Orientalistiek, Leuven 1984 // *Bibliotheca Orientalis* 45.1/2 (1988) 156–162, p. 155; however, the rules of *BGDKPT* in Aramaic are complicated and differ in different dialects and periods, nevertheless, the shift from initial *k* to *x* in Mandaic, a typical representative of Aramaic of Mesopotamia, is still possible, cf. the tables and examples of the real 19th century Mandaic pronunciation in M. N. SIOUFFI, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leur dogmes, leurs mœurs* (Paris, 1880).

Middle Persian *zrēh*²], along with the existing Arabic *dir*°[Old Persian *drāda* > Middle Persian *dirih*], and Arabic *ṣard*, later *zard*, which is from Syriac *zardā*³. The “Avestan”, or rather Avestan-like *zrādha* is the ultimate source of Old Aramaic *zəraz*⁴.

On the other hand, the receiving language was far from being a monolithic entity — it is well known that the Arabic lexicon represents rather an amalgam of different Arabian dialects, each with its own phonetic laws, and it might be unwise to try to apply, mechanically, the theoretical rules of phonetic correspondences of Classical Arabic, which is, a dominant dialect of Western Hijaz, to apparently Iranian — or other — borrowed lexica channeled through other Arabian dialects. Just consider, for example, Arabic *fann*, “art, kind”, and *fand*, *band*, all of them from Iranian *pand*, “advice, cunning”.

Numerous Persian words are recognizable as such in the classical Arabic dictionaries⁵ due to the intimate knowledge possessed by some of the important Arabic lexicographers of their mother tongue, Persian. However, this knowledge was mostly practical. Some Arabic lexicographers knew Aramaic dialects, too, but other languages which supplied Arabic with loan words were beyond their reach, such as Berber, Turkish, Coptic, Hebrew, Ethiopic, Greek, Indian,

² Cf. Armenian *zrah*, close to Early New Persian *zirih*, cf. H. S. NYBERG, A Manual of Pahlavi II, Glossary (Wiesbaden, 1974) 257; W. EILERS, Iranisches Lehngut im Arabischen // Actas do IV Congresso de estudos árabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968 (Lisboa, 1971) 581–660, p. 598, W. EILERS, Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon: über einige Berufsamen und Titel // *Indo-Iranian Journal* V (1962) 203–232, p. 205 & n. 7.

³ Cf. C. E. BOSWORTH, Iran and the Arabs Before Islam // The Cambridge History of Iran 3(1), The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods / Ed. by E. YARSHATER (Cambridge—London etc., 1983) 593–612, pp. 610–611.

⁴ Nuzi *za-ri-(a)-am* “coat of mail”, Amarna KUŠ *sa-ri-am*, Hittite *šariyanni*, *šaryani*, Egypt *tʿrjn*, Neo-Bab. *šir ānu*, Hebrew *širyōn*, are all from Iranian *zar-*, see H. W. BAILEY, Ariana // *Orientalia Suecana* 4 (1955) 3–18, p. 16.

⁵ Some of them entered European tongues, such as *alguazil*, *visir* (*cierto oficial*); the word was contaminated with *alguncil*, *alvazil* at an early date (cf. EILERS, Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon... 207; for a bibliography of Arabic loanwords in Iberian, cf. Américo CASTRO, España en su historia: Cristianos, moros y judíos (Buenos Aires, 1948) 61ff.) On some European lemmata borrowed from Iranian via Arabic cf. J. KURYLOWICZ, Les éléments persans dans le fonds lexical européen // *Acta Iranica* 2 (1974), 391–397. On Iranian in Iraqi Arabic, cf. EILERS, Iranisches Lehngut im Arabischen... 593; W. EILERS, Iran and Mesopotamia // The Cambridge History of Iran 3(1), The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods / Ed. by E. YARSHATER (Cambridge UP—Cambridge—London etc., 1983) 502, and n. 5; 503.

“Zanjī”, “Nabataean”, etc., although they claimed sometimes that this or that word is derived from these exotic tongues⁶.

There were several routes through which Iranian lexica would have reached Arabian dialects of the pre-Islamic times. One was *via* Hira / al-Ḥīrah, Hagar / Bahrain, where *asābidha* (**aspa-pati*-) abandoned their Iranian speech long ago and where Iranian or Iranian-oriented groups still form large segments of the population. Another was through the vast Kurdish population that used to inhabit Eastern Arabia, according to Ibn Baṭṭūṭa. A further route was *via* Oman, Sasanian Mazun, whose sultan even in our own days bears a distinctively Iranian name, Kābūs, a name stemming from the Middle Iranian *Kayōs*, and where an Iranian Kumzārī dialect was still spoken in the mid-20th century by Bedouins in the Omani enclave of the Musandam peninsula⁷. The ever-present Persian-speaking population on both sides of the Persian Gulf should also be mentioned. One should add to this list the caravan cities of Hijaz, of whose ties with Sasanian Iran we are now much better acquainted than a couple of decades ago. Iranian words and notions penetrated *via* different Aramaic dialects, Jewish, pagan or Christian, as well as through Manichaean propaganda⁸. And, of course, these ideas and lexica made their entry into the Peninsula *via* South Arabia, Yemen, which had been an Iranian province for almost a century, whether *de facto* or *de jure*, and where there had been an Iranian population until the first centuries of the Hijrah, the so-called *banū-ʾl-aḥrār*, **āzādān*⁹. In the last case, the problem is of a rather hypothetical character: nowhere in the Arabian Peninsula, apart from the Gulf Coast, was the Iranian presence so well-established; there are numerous indications, which cannot be referred to here even briefly, that in the early Islamic times the Yamanis and Persians flocked together against other Muslim groups, of Northern Arabian descent. Still, the linguistic evidence from Yemen is scarce due to the fact that genuine written sources, in *musnad*, in this case, are formalistic and archaizing by definition, on the one hand, and the Southern Arabian writing tradition virtually withered away precisely as a result of establishment of direct Persian rule, on the other. However, there are examples of Iranian lexica borrowed *via* Yemen — and even *via* Ethiopia / Aksum, some of them traced by Chaim

⁶ L. KOPF, *Studies in Arabic and Hebrew Lexicography* / Ed. M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN with the assistance of S. ASSIF (Jerusalem, 1978) 249, 252–253.

⁷ Cf. B. THOMAS, *The Kumzari Dialect of the Shihuh Tribe, Arabia, and a Vocabulary* // *JRAS* (1930) 785–843.

⁸ See, e.g., R. SIMON, *Mānī and Muḥammad* // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997) 118–141.

⁹ As a parallel: until today there exists in Yemen an Arabic-speaking population called “Turks”, the descendents of Ottoman soldiers and officials. On South-Arabian and Persian, cf. Ch. RABIN, *On the Probability of South-Arabian Influence on the Arabic Vocabulary* // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984) 125–134, pp. 128–129.

Rabin¹⁰. But the main source of early Arabic borrowings from Iranian was ‘Irāq al-‘Arab, especially al-Ḥīrah¹¹.

‘Irāq is now mostly Arabic-speaking, though still closely attached to Iran linguistically and culturally; even her name is a Middle Iranian borrowing, *ērag* / *erāg*, “lowlands”¹². Arabic lexicographers supposed that ‘Irāq derives from Īrān-šahr¹³, which is similar to their extravagant suggestion that *ta’rīkh* goes back to *māh-i rūz*¹⁴, although this logic seems quit odd. The tendency to regard a word perceived as non-Arabic in origin as of Iranian origin has survived in Arabic lexicography until recently. Thus, Spiro, in his dictionary of Spoken Egyptian Arabic¹⁵ took *tiffāh*, “apples” (which is an ancient North-Western Semitic loan word), and also *sukkar*, “sugar” (*Pali > Pahlavi > Arabic), as Iranian. The relationship between Middle Persian *dōrag*, New Persian and vernacular Arabic *dūl*, “bucket” (which is said to be a transposition of Classical

¹⁰ E.g., South-Arabian GNZ[T], “corpse”, MḤRM GNZTN, “cemetery”, is a borrowing from “Persian”, RABIN, On the Probability of South-Arabian Influence... 128.

¹¹ Cf. A. TAFAZZOLI, Iranian Loanwords in Arabic // *EnIr* III (1989) 231–233, p. 231. See also M. J. KISTER, Al-Ḥīrah. Some Notes on its relations with Arabia // *Arabica* 15 (1968) 143–169; compare now SIMON, Mānī and Muḥammad... 118–141. There are notably terms designating certain features of Paradise accepted by the Arabs via the Christians of al-Ḥīrah from Iran, cf. BOSWORTH, Iran and the Arabs Before Islam... 610. It has hitherto been unnoticed so far that the Arabic *rawḍatu-l-firdaws* is a genuine native compound built from two Iranian loanwords, Middle Persian *rōd* (on which cf. EILERS, Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon... 205): “river” (*rōd*) > “a well-watered meadow or a garden near a river where one can run the animals of burden and make exercizes” (*rawḍ*), and **farādīs* (Plural) > *firdaws*. The Iranian **paridaēza-s* (whence *farādīs*) were royal sanctuaries where the nobles indulged in horse riding and hunting, whence Arabic *riyāḍa* (with a contamination of *RWD*, “to run”, etc., “a place to run”, with *rōd*). Worth noting is that *rōd* and *parādēz* / **farādīs* were taken as synonymous.

¹² EILERS, Iran and Mesopotamia... 481; Professor Shaul Shaked kindly referred me to an Aramaic form, *yr̥g*. Cf. also Gh. GNOLI, Mitteliranisch *ēr* ‘Iranier’ // *Studia Grammatica Iranica* (Festschrift für H. Humbach) / Ed. R. SCHMIDT and P. O. SKJÄRVØ (München, 1986) 115–124, whose understanding of the word *ēr* is not basically different.

¹³ I think that the reason for the confusion of Ēranšahr with ‘Irāq should be explained as follows: the proper name of Airij (in Arabic script; read **Ērig*), the forefather of Iranians, was taken as the source of the name ‘Irāq (both words are indeed connected, cf. the previous note), and because ‘Irāq (especially, ‘Irāq al-‘Ajam) was indeed a part of Ērān-šahr, the further confusion was simple. Cf. also D. MONCHI-ZADEH, Topographisch-historische Studien zum Iranischen Nationalepos (Wiesbaden, 1975) (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLI.2) 97–98.

¹⁴ Cf. KOPF, Studies in Arabic and Hebrew Lexicography... 252.

¹⁵ S. SPIRO, Arabic-English Dictionary of the Modern Arabic of Egypt (Cairo, 1895).

Arabic *dalw*) remains problematic, though Aramaic *dōlā* / *dūlā*¹⁶ (Hebrew *dālī*, *dōlyō*, “his bucket”, Num. 24.7) seems to be a better candidate for the source of the Iranian forms (cf. further).

The history of linguistic contacts between Iranian and Semitic tongues goes back thousands of years. No doubt, every beginner in Persian and Arabic was intrigued by the similarity of the word “and” in both languages: though the etymologies have nothing in common, nevertheless, the two words began to be pronounced almost identically, due to the centuries of contact. Old Iranian *aspasti* (New Persian *aspist*), later borrowed by Aramaic (and still in use in Hebrew, *aspēs-eth*), was recorded in cuneiform before the Achæmenids¹⁷. Old Persian contained a considerable amount of Semitic words, mostly Aramaic, and not Akkadian¹⁸, borrowed *via* *Mediaca* in the pre-Achæmenid period. At least one Aramaic word was attested in Elamite, *pir-ra-tam-ma* < *bīrtu*¹⁹. There are two words of undoubted “Semitic” (actually, perhaps of Sumerian origin in Akkadian) provenance that are attested in Avestan, although in such a late text as *Vendidad*, namely, *tanura*, “oven”²⁰, and *tūtuk*, “clay”; Old Persian for “army”, *spāda-*, Avestan *spātha*-²¹ and Indo-Iranian *arya* have been seen to be Semitic as well²².

¹⁶ Compare S. FRAENKEL, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Hildesheim, 1962: repr.) (Georg Olms Verlagsbuchhandlung) 63.

¹⁷ Cf. EILERS, *Iran and Mesopotamia...* 495.

¹⁸ E.g., Old Persian *maškā* is from Aramaic, not Akkadian, as stated in EILERS, *Iran and Mesopotamia...* 495.

¹⁹ E. A. KUTSCHER, ‘Aramaic’, 4.5. (‘The A[ramaic] Logograms of Middle Persian’) // *Current Trends in Linguistics* / Ed. Th. A. SEBEOK. Vol. 6 (Paris, 1970) 347–412, p. 393. The relationship to Armenian, probably of Aramaic origin, *merd* is still problematic. Compare now D. SHAPIRA, *Aramaico-Judaeo-Armeniaca* // *XB* 4 (X) (2003) 330–336.

²⁰ Edel’man & Klimov (Д. И. ЭДЕЛЬМАН, Г. А. КЛИМОВ, *К истории иранского обозначения печи* (tendir, tanura) // *Ирано-афразийские языковые контакты* 2 (1991) 125–130) treated this word as belonging to a non-Semitic substratum in Akkadian, which seems to be a very plausible suggestion; it is worth noting that in such a case contamination with Semitic *NWR*, “light, fire” was at work. However, the ramification of the history of the Near Eastern word for “oven” is even more complicated than was demonstrated in the aforementioned article.

²¹ That the Avestan name was analyzed in the Pahlavi Tradition as containing the word for “army” could be seen from the *Great Bundahišn* 1a.21: *uš nām Hamaspamaiḍayam, kē-š wizārišn ēn ku ham-spāh-rawiṣnīh pad gētiḥ paydāg būd, cē frawahr ī mardomān pad ham-spāhīh raft hēnd*, “Their name is *Hamaspamaiḍayam*, and the meaning (of *Hamaspamaiḍayam*) is that the marching of assembled armies was revealed in *gētiḥ*, i.e., the *frawahrs* of men marched in assembled armies”; cf. D. SHAPIRA, *Anūš and Uthrā Revised: Notes on Aramaic-Iranian Linguistic Interaction and Mystical Traditions* // *Kabbala: International Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 6 (2001) 151–182, pp. 167–168.

²² Cf. O. SZEMERÉNYI, *Semitic Influence on the Iranian Lexicon I* // *The Bible World*, C. H. Gordon Festschrift (New York, 1980) 221–237.

Another probable Semitic word in Young Avestan is *hankana-*, occurring in the *Ardvi Sūr Yašt*, dated *circa* 400 CE, where the Avestan text reads *hankaine paiti aihā zəmō*, “in a *hankana* of this earth”, which has been compared to the Talmudic phrase / construct, *aggānē’ dā ‘ar‘ā*, “*hankanas* of the earths”²³. The old Semitic stratum in Modern Persian includes *afgān* / *fugān* < *bāgān*, Late Babylonian *ba.ga.ni.*[]²⁴; The originally Aramaic *rīma*, “unicorn, wild bull”, Arabic *ri‘m*, Hebrew *rə‘ēm*; *šaidā*, “mad with love, demon”²⁵, *yaldā*, “mid-winter, nativity”, from Syriac; *dāhul*, *dāxū*, “scarecrow”, Aramaic *daḥlūlā*²⁶ (whence Modern Israeli Hebrew *daḥlīl* / *daxlīl*, “scarecrow”). To these perhaps belong also Persian *zīb*, “ornament, beauty”, *zībā*, “beautiful”, *zēwar*, “ornament”, Sogdian *wyzbčyh* (*wizifti*), “ornament” (from Aramaic *zībḥā*, “splendor, beauty”²⁷, though these words have been also explained as purely Iranian, derived from Iranian **zaip-* / *zip-*²⁸); *gezāf* / *guzāf* / *gezāfa*, “foolish, vain, etc.” < Aramaic **kəzābhā*, “lye”²⁹. These are some of the Semitic words in Persian that have survived, while many others must have been lost³⁰; Ara-

²³ For Henning (W. B. HENNING, “Two Central Asian Words // *Transactions of the Philological Society* (1945) 150–162 (= *Acta Iranica* 15, W. B. Henning *Selected Papers* II (Leiden, 1977) 259–272), p. 162 (271), n. 1), this word is not easily separated, though slightly transformed by popular etymology, from Hebrew ‘*aggān*, Syriac ‘*aggānā*, Arabic ‘*unjānah*, ‘*ijjānah*, from Akkadian *aganu*; whence **zəmarkana-*, “dug in the ground”, whence Middle Persian *hangān*, *hngn* ‘*wd hyjg*, “basin and pail”. Cf. also M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat-Gan, 2003) 79.

²⁴ Add Aramaic PGN, “to entreat, cry for help”, used also in Hebrew (compare Israeli Hebrew *haḡgana*, “demonstration, protest”).

²⁵ Kurdish *šēt ī peterī*, “teuflich”, Middle Persian *peṭyārak*, New Persian *patyāre*, “Hexe” etc.; on the Old Semitic stratum in Kurdish, cf. W. EILERS, Review of *Wahby’s Kurdish Dictionary* // *Orientalische Literaturzeitung* 69. Jahrgang, Nr 9/10 (1969), 482–488, pp. 481–482. Kurdish *gewr* is not from *mag-gabrā*, *mogv-mard*, Turkish *gıaur*, as Eilers stated. I will treat this word, as well as New Persian *gæbr*, elsewhere.

²⁶ EILERS, *Iran and Mesopotamia...* 495–496, 503–504.

²⁷ See J. MARQUART, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran*. II (Leipzig, 1905) 6, n. 6; perhaps this word was known in Middle Iranian even before Mani’s days, who used it as a part of the title of *Yīšū‘ Zīwā*. On some early Manichaean Irano-Aramaic interplay, cf. D. SHAPIRA, *Manichaios, Jywndg Gryw and Some Other Manichaean Terms and Titles* // *Irano-Judaica* IV / Ed. Sh. SHAKED and A. NETZER (Jerusalem, 1999) 122–150, p. 131, n. 76.

²⁸ М. Н. БОГОЛЮБОВ, Согдийские этимологии // *Иранское языкознание. Ежегодник* 1980 (М., 1981) 106–120, p. 108.

²⁹ But cf. also the remarks in RABIN, *On the Probability of South-Arabian Influence...* 128–129.

³⁰ Some old Mesopotamian cultural words may be attested, in a strange way, only in Eastern Iranian; thus, Sogdian for “glass”, *wzkwk*, Akkadian *zakakatu* [cf. Hebrew *zəkhūkhīth* [and *zəghūghīth*], Syriac *zəghūgīthā*, Mandaic *zgagita*, Jewish Aramaic

maic components in Middle Iranian included *wš*, “foundation”; *škw*, “root”; *g’cl*, “the work of a fuller”; *gcytk*, “poll tax”³¹; *tlgm’n*, “interpreter”; *nkyl’d*, “repudiating, denying”; *gty*, “document”; *mgynd*, “shield”; *tafšīla*, “dish, cooking”; *rgyh*, “inclination”³², which are from the Middle Persian era³³. At least one Semitic word has been borrowed twice by Persian: Pahlavi *zayt* (rare New Persian: “oil”), New Persian *zaytūn*, “olive”, are, respectively, from Old Aramaic and Arabic³⁴. Still, in at least one case we can reconstruct a Semitic borrowing in Iranian, although attested now only in Armenian (which contains numerous Aramaic and Hebrew common words)³⁵, and in Turkmen, known

zūggā, Arabic *zujāj*]; or, Sogdian **uzgūk* < **zukūk*; Ossetic *dzānqa*, “quartz” from Aramaic **za[n]gā*, see БОГОЛЮБОВ, Согдийские этимологии... 109–111; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Khotanais *sāna-*, “ennemi” // *La Persia e l’Asia Centrale* (Roma, 1994), regarded Khotanese *sāna-*, “enemy”, as a Semitic [Hebrew *śin’āh*, “hate”] in Iranian; but hardly it can stand. Henning (W. HENNING, An Astronomical Chapter of the Bundahishn // *JRAS* (1942) 229–248 (= *Acta Iranica* 15, W. B. Henning Selected Papers II (1977) 95–114), p. 239, n. 1) noted three Semitic words, all of them ultimately of Akkadian origin, in Manichaean Middle Persian and Parthian: *h’m-šwd’b* < *šutapu*, *šuttāphā*, “partner”; *šwšmyn* < *šōšbhīnā* “best man”; *m’l’h* < *mallāhā*, “sailor”; the reading and etymology of the Pahlavi astronomical term **šws*, dealt with in Henning’s article quoted above, pp. 238–9, still remains problematic.

³¹ *jizya*, Middle Persian *gazīt*, New Persian *gazīd*, see EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen*... 594.

³² Cf. Mandaic *r’gwhy*, “desire”, from RGG.

³³ See J. W. WERYHO, Syriac Influence on Islamic Iran (The evidence of loanwords) // *Folia Orientalia* XIII (1971) 299–321, quoted also in Sh. SHAKED, Iranian loanwords in Early Aramaic // *EnIr* III (1989) 256–261. R. GHIRSHMAN, Inscriptions pehli des plats sassanides du Musée de l’Ermitage // *BSOAS* 13 (1949/51) 916–919, 917, stated that the Persian *šīnī* (*šīnī* / *čīnī*) is from Hebrew (without references); it seems he meant *šinnāh*, “body-shield”. Of course, this Persian word *šīnī* has nothing to do with the rare Hebrew word and means merely “a Chinese dish”. More likely is another case of a Middle Western Semitic in Iranian, cf. W. EILERS, Nochmals zur Schere des Kartir // *AMIN* 9 (1976) 175–178, p. 177: “Neuhebräisch *gāzōz* ‘Schere’ erinnert an np. *kāzūd*, ‘Schere’”. Interesting data on Aramaic-Iranian contamination on non-lexical level were assembled in W. EILERS, Euphonisches *i* und der Aramäische Emphaticus auf *-yā* // *Acta Iranica* 28 (Hommages et Opera Minora, XII, Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen) (Leiden, 1988) 109–123.

³⁴ Pahlavi *zayt*, “olive”, if this word is a real borrowing (cf. D. N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary* (London—Oxford—New York—Toronto, 1971) 99), and not an Aramaeogram, may be the forerunner of the New Persian *zaytūn*, a secondary borrowing from Arabic. On the Armenian equivalent, compare now SHAPIRA, *Aramaico-Judaeo-Armeniaca*...

³⁵ See J. R. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia* (Cambridge, 1987) (Harvard Iranian Series 5) 79. An example of a Semitic word borrowed into Middle Iranian and traceable now only through non-Iranian is the Armeno-Georgian feminine personal

for its unique preservation of some Iranian substratum material, as well as in some other languages. The word in question is still in use in Armenian, *davar*, “small cattle”, Turkmenian has *dovar*, “small cattle”, Turkish from Armenian *tavar*, “movable property, cattle”³⁶, Hungarian *tár*, “storage for goods, depot, warehouse”³⁷. The Armeno-Turkmeno-Osmanli-Hungarian isogloss represents the lost Iranian word originated in Western Semitic, cf. Hebrew *dābhār*, “thing, matter, word”, contaminated with *dōbher*, “pasture”³⁸.

However, far better known is the impact made by Iranian on the Semitic languages. In the Achæmenid, Arsacid and Sasanian periods a plenty of Iranian

name *Šušānik*, ultimately of Egyptian origin, with an Iranian suffix. Compare now SHAPIRA, Aramaeo-Judæo-Armeniaca...

³⁶ Sir G. CLAUSON, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (Oxford, 1972) 442b–443a, regarded the word as SE Türki, with the original meaning “silk-goods”; however, the Osmanli meaning is “beast of burden”, etc., and there are many problems with the word on the Turkic side. Even if it is indeed Turkic, as Clauson and other Turkologists think, the specific “Western”, *i.e.*, Osmanli, Turkmenian and Armenian meanings have been developed under Semitic influence.

³⁷ See K. H. MENGES, *The Turkic Languages and Peoples. An Introduction to Turkic Studies* (Wiesbaden, 1968) (Ural-Altaische Bibliothek, Fortsetzung der “Ungarischen Bibliothek”, hrsg. von O. Pritsak u. W. Schlachter, XV) 166; Professor Shaul Shaked called my attention to Hungarian *társas*, “partner”; cf. also *társaság*, “society”. Old Russian *tovar*, “camp, possession” > New Russian “goods” [whence Russian *товарищ*, *tovarišč*, “a trade-companion”, entirely from Turkic, cf. again Hungarian *társas*, as in Iranian *ham-gētha-*; Avestan *hadhō-gaēthā-*, “belonging to the same flock”, glossed *ham-gēhān* in *Nērangestān* 60; Parthian *h’mgyh*, “partner”, Khwarazmian *‘ngyth* (cf. W. B. HENNING, *Zoroaster: Politician or Witch Doctor?*, Rutanbai Kutrak Lectures 1949 (Oxford, 1951) 44), Aramaic *hngyt*, see D. N. MACKENZIE, *A Zoroastrian Master of Ceremonies* // Henning Memorial Volume / Ed. by M. BOYCE & I. GERSHEVITCH (London, 1970) 264–271, p. 266.

³⁸ The basic meaning is “to lead, to carry”, whence *midhbār*, “pasture, Steppe”, *dabbār*, “leader”, *dobhrāh*, “raft”; Syriac DBR, “to take” etc.; *dabhrā*, “camp, field”, Arabic DBR [*dabbara*], “to manage, bring about, lead, direct” [from Syriac, Pa’el, contaminated with Iranian *dabīr*, “scribe”, according to Eilers], *dābir*, “bygone”. Arabic *mudabbir*, DBR II & DBR, *DHBR* (see Eilers 1961, p. 230; EILERS, *Iran and Mesopotamia*... 494–496), is not only Iranian, as Eilers thought [while DBR is]. As to the problem of Aramaeo-Iranian writing, dealt with, *e.g.*, by H. Schaeder, *Iranische Beiträge*, Halle 1930, add Esther 1.22: *wayyīšlah saphārīm* ... ‘*el mādḥīnāh umādḥīnāh kikhthābhāh wə’el ‘am wā’ām, kilāšōnō ... lihyōth kol ‘īš sōrēr bābhēthō* [**pādixšāy*, “authoritative”] ..., where *u-mādḥabbēr bilāšōn ‘ammō*, “speaking in his own tongue” belongs to *saphārīm*, “letters” and their reading, not to *kol ‘īš*. This *mādḥabbēr* word means “making a *dabīr* work”, “translating the king’s order orally into the local tongue from the written Aramaic / Aramaeo-Iranian text”, whence South-Arabian *dhbr*, “to record” (see А. Г. БЕЛОВА, *Химьяритский язык по арабским источникам* // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского (М., 1987) 154–162), Arabic *tadbīr*, DBR, etc.

words entered Semitic languages, especially, *the* Semitic language of most of these periods, Aramaic with all its dialects³⁹. Many of them made their way into Arabic *via* *Aramaica*. Aramaic, Hebrew and Arabic are full of Semitic calques from Iranian; it is impossible to enumerate here even a small percentage of these: in Aramaic Papyri and in other texts, Aramaic *ʾhr* is a calque of Old Persian *pasāva*, as Aramaic *šmh* reflects Old Persian *nāma*-⁴⁰; in Syriac, *bašmā*, “in detail”, renders Middle Persian *nāmcištīg*, *pad nāmcišt*⁴¹, Syriac *qawbālā*, “adoption”, stands for Iranian *padīruftagīh*⁴². One of the most illustrious examples of Iranian calques in Hebrew, Aramaic and Arabic is the

³⁹ However, Aramaic was already not the only language of the Achæmenian Empire, as, according to H. SCHAEFER, *Iranische Beiträge* (Halle, 1930) 1, n. 2, the passages in Esther 1.22, 3.12, 8.9, imply. It is sometimes taken for granted that some of the Western Aramaic dialects were free of Iranian impact; however, ‘WL’ is attested only in Palestinian Aramaic and as a Pahlavi Aramæogram for *fradom*, “first” (cf. D. N. MACKENZIE, Notes on the Transcription of Pahlavi // *BSOAS* 30.1 (1967) 17–29, p. 27; D. N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary* (London—New York—Toronto, 1971) 30); as Sh. SHAKED (review on *Middle Iranian Studies*... 157–158), has noted, *AWLA* is attested also in Aramaic; *n’p*’, “family, tribe”, from *nāf*, is attested only in Samaritan, see note 85 below.

I would note in passing that there are many depth-semantics-calques in Semitic from Iranian, as, e.g. Middle Persian *wyr’st*, New Persian *ārāst* [rather than the Greek *kosméw*], identical with Aramaic / Hebrew *TQN* / *TKN*, or *dast-nēw* found in Shahpuhr’s inscription (see O. KLÍMA, *Der Ausdruck dast nēw in der Sassanidischen Inschrift von Hājīābād* // *Archiv Orientalní* 39 (1971) 260–267, who refers to Syriac *ṯābh*, Hebrew *mā’ōdh*, “valde”, New Persian *nēk* in the sense “very”; compare Hebrew *hētēbh* (check the context, Jonah 4.9; it could be important for dating the text); I hope to deal with such semantics-calques elsewhere).

⁴⁰ See KUTSCHER, *Aramaic*... 388.

⁴¹ See J. P. DE MENASCE, Some Pahlavi Words in the Original and in the Syriac Translation of Īšōbōxt’s *Corpus Juris* // Dr. Unvala memorial Volume (Bombay, 1964) 6–11, pp. 10–11.

⁴² Ibid. 11. Later, many Middle Iranian words used in the Manichæan parlance were calqued from Aramaic and Syriac. W. SUNDERMANN (*Die Prosaliteratur der iranischen Manichæer* // *Middle Iranian Studies, Proceedings of the International Symposium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982* / Ed. by W. SKALMOWSKI and A. VAN TONGERLOO (Leuven, 1984) (*Orientalia Lovaniensia* 16, Uitgeverij Peeters en Departement Orientalistiek) 227–242), observed that Manichæan Middle Persian for “chapter”, *gōwišn*, and Manichæan Persian *saxwan*, *ibid.*, reflect Syriac *mēmṛā* < Greek *logos*; Manichæan for “sermon”, Parthian *wifrās*, Sogdian *widb’g*, reflect Syriac *tahwīthā*; Manichæan in all the three languages for “parable”, *āzand*, which entered also into Uigur, is from Syriac *taš’ṯhā*, while no similarity to Zoroastrian terms occurs. Sogdian *gz’y*, “slander”, was based (N. SIMS-WILLIAMS, *The Sogdian Fragments of Leningrad II: Mani at the Court of the Shahanshah* // *Bulletin of the Asia Institute* 4 (1990), 281–288, p. 286) on Persian *gazīdan*, Parthian *gz-*, “to bite” (cf. M. SCHWARTZ, *Miscellanea Iranica* // W. B. Henning Memorial Volume / Ed.

double usage of Iranian *dast*[*a-*], “hand”, “authority”⁴³; compare Esther 1.7; 2.18, where *ke-yadh hammelekh* means *‘‘according to the king’s authority’’, as *dast* means both “hand” and “authority”⁴⁴, or Nehemia 2.8, *wayyittēn lī hammelekh ke-yadh ‘əlohay haṭṭōbhāh ‘ālāy*, “the king gave me according to God’s benevolence to me / according to God’s order who wished to show his benevolence to me”, where *yadh* stands for **dasta*. In the Syriac Eucharist the priest says: ‘*lbšny mry’ ‘sṭl’ dl’ mṭhblnwt’ byd hyl’ drwḥ’ qdyš’*’, Arabic: ‘*lbsny ‘llhm ḥlt l’ tby bqwt ‘lrwḥ’ lqds*’, “Put on me, Lord, the garment which does not wear out, by the power of the Holy Spirit”, where *yad* was translated as *quwwa-*, “power”⁴⁵.

Whilst Aramaic and Arabic share a good deal of common Iranian loan-words, in many cases, however, the Aramaic and the Arabic forms were clearly borrowed independently: Arabic *hannama*, “to destroy”, from *handām*, *hannām*, “member, organ”, Arabic *hanam*, “Fingerglied”⁴⁶, is distinct from Aramaic *haddāmā*’ (cf. Daniel 2.5, *haddāmīn tith‘abbedhūn*, “you will be cut into pieces”), compare Arabic *HDM*. Of great antiquity and important for the reconstruction of Iranian religious life in the Achæmenid and Arsacid eras, are Arabic *nāhid*, “full, swelling [female] breast”⁴⁷, invariably depicting the statues of the goddess Anahita, as those referred to in the Avestan *Yasht* 5.126–9, and Arabic *nas[a]k*, “Ordnung, Frömmigkeit” (also *nasq*, “Avestan *nask*”)⁴⁸. The Arabic verbal root *FTṢ*, “to search”, > *tafiṭṣ*, goes back to the title of the Iranian

M. BOYCE and I. GERSHEVITCH (London, 1970) 385–394, p. 388); I would add Aramaic ‘*kl q[w]rṣ’*’, from Akkadian, which is more relevant.

⁴³ Borrowed into Aramaic, cf. *dstbyra*, **dasta-brya*, “carried by authority, document”, see Sh. SHAKED, *Bagdāna, King of Demons, and Other Iranian Terms in Babylonian Aramaic Magic* // *Acta Iranica* 24 (1985) (Papers in honour of M. Boyce) 511–542, p. 513).

⁴⁴ A Judæo-Persian translation has here *čwn syz ‘w’r p’dš’h*, “as fits the king”, see D. SHAPIRA, *Judæo-Persian Translations of Old Persian Lexica: A Case of Linguistic Discontinuity* // *Persian Origins — Early Judæo-Persian and the Emergence of New Persian. Collected Papers of the Symposium, Göttingen 1999* / Ed. by L. PAUL (Wiesbaden, 2003) 221–242, p. 236.

⁴⁵ Cf. SHAPIRA, *Judæo-Persian Translations of Old Persian Lexica*... 236.

⁴⁶ See H. HÜBSCHMANN, *Armenische Grammatik. Erster Teil. Armenische Etymologie* (Leipzig, 1897; repr. Hildesheim—New York, 1972) 98; see W. EILERS, *Der alte Name des persischen Neujahrsfest* // *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abh. d. Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 2 (1953) 37–86, p. 75; EILERS, *Iranisches Lehnwort im Arabischen*... 623.

⁴⁷ See EILERS, *Der alte Name*... 75; EILERS, *Iranisches Lehnwort im Arabischen*... 631.

⁴⁸ See EILERS, *Iranisches Lehnwort im Arabischen*... 631. Iranian loan words and expressions in Arabic include also some Parthian in origin, as *yad ō rōž yāwēd*, “until forever” [found in *Ayādgār ī Zarērān* 93], see J. HÄMEEN-ANTTILA, *An Early Arabic*

“eye of the king”, *pitaxš*⁴⁹, and the borrowing must clearly be dated prior to the period of the shift *pati-* > *badi-*. The same is true for Arabic *badhraḡ*, *birzīḡ*, “escort” < *pāhrag*, **pātra*⁵⁰, but not for the verbal root *ḤRS*, from *pahrēz*-⁵¹, which was borrowed when *t* [> *th*] > *h* (reflected as *ḥ* in Arabic in this and in other cases). Prior to that shift *t* [> *th*] > *h* must be dated Arabic *šāṭir*, “adroit, smart” < Mlr **šathr*, “land, realm” (cf. further)⁵².

I would now like to examine some Arabo-Iranian words that I shall divide into three groups:

(1) *Contaminated Lemmata*, i.e., Iranian loan words in Arabic whose absorption was facilitated by their falling into some existing Arabic radical pattern;

(2) *Doubtful Cases*, and

(3) *Genuine Semitic Words erroneously taken to be Iranian*.

(1)

CONTAMINATED LEMMATA

Semantic contamination is one of the ways by which a language acquires new words or new shades of meaning for existing words. The process is mostly unconscious / subconscious and when the contamination takes place between unrelated languages (as is the case with Semitic and Iranian), some knowledge of the second language is presupposed. It is in the language that does the borrowing where an attempt to analyze the borrowed word is undertaken. This is achieved by placing it into an existing semantic frame. Languages in contact supply rich material of this kind which should be studied by general linguists and psychologists; I would like to note in passing that Hebrew, especially New Hebrew, including Israeli Hebrew, and Turkish, including Modern Republican

Loan from Persian: *yada* (*d-dahr*) < Parthian *yad* // *Acta Orientalia* 53 (1992) 21–27, p. 24.

⁴⁹ See EILERS, *Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon*... 209–210; EILERS, *Iran and Mesopotamia*... 496. The scholarly literature on *pitaxš* / *pitaxš* is vast and cannot be surveyed here.

⁵⁰ Cf. EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen*... 596, 602, 619.

⁵¹ Cf. EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen*... 600.

⁵² The same preservation of *-t-* in *-tr-* can be seen in Western Slavic **patriti* (Polish *patrzyć*, *patrzeć*, Czech *patřiti*, Slovak *patrit'*, “to look” (dialectal), Croatian *pàriti*, “gehören, pertinere”), from the Young Avestan infinitive form *pāthrāi*, “to defend, look after”, Sogdian **āpathra*, etc., see O. H. Трубачев, Из славяно-иранских лексических отношений // *Этимология* (1965: М., 1967) 3–81. Cf. now D. D. Y. SHAPIRA, *Irano-Slavica. Notes for Iranian, Slavic, Eastern-European (“Russian”), Germanic, Turkic and Khazar Studies* // *Archivum Eurasiae Medii Aevi* (2005). Cf. also Old Uigur for “flag, banner”, *bayraq* / *batraq*, see CLAUSON, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*... 307.

Turkish, with their neologisms, make first class candidates for such studies. However, if we turn to other languages, it is sufficient to point out a couple of examples, just in order to demonstrate how this un-/sub-conscious process works. In Early Christianity, for example, there was a wide-spread tendency (cf. Isaiah 31.5) to link the Hebrew *pesaḥ*, Pessah, Passover, with Greek *pásxein*, *pásxō*, “to suffer”⁵³. Alternatively, compare the clear-cut case of contamination of Syriac *šm*, as if from *ŠM*, “to be sinful, etc.”, with Middle Iranian *ēšm*, “wrath”⁵⁴, and the connected case of *Ašmeday* (as if playing on *ŠM* / *ŠMD*, but being, in fact, purely Iranian *aēšma-dē[w/y]*); or, Arabic *saxt*, “fury, outrage” (which translates Hebrew *qsp*), which results in the contamination of Semitic (cf. Hebrew *šaḥath*) and Persian (*saxt*, “hard, harsh, severe”).

Sometimes, it is the modern scholars who contaminate words from different languages in their attempt to establish a better etymology or to explain some particular meaning of a given word⁵⁵. An example from the Persian of India (that was later developed into the Indicized Urdu) is very illuminating. The Indian word for “caste”, *jāt*, *jātī*, from the root “to be born” (thereby providing the sense of “a group into which one is born”), was contaminated with the Arabo-Persian *dhāt* (*zāt*), “self”⁵⁶ (thus simply “one’s group”, without any emphasis on birth). As Hindustani tends to replace the foreign sound *z* by the native *j*, Modern Hindi uses *jāti* / *jātī*, while Modern Pakistani Urdu uses *zāt* (pronounce *zāt*). And just one example from Turkish (which as already noted, similarly to Hebrew, provides vast material for studying semantic contamination and popular etymology): Turkish *ateş*, “fire”, is, of course, from Persian

⁵³ Hieronimus, however, resisted this notion.

⁵⁴ SHAKED, Bagdāna, King of Demons... 514.

⁵⁵ An example: Y. LIEBES, Sections of the Zohar Lexicon (Jerusalem, 1976) (Hebrew, An unpublished Phd Thesis, HUJI) 93, 98, rejected the link between the Aramaic word found in the Zohar, *‘idrā*, *‘idrōnā*, “threshold, room, [inner hidden] chamber, etc.”, and Greek *hédra* (cf. also *Sanhedrīn*, Synedrion, formed from the same root); *‘idrōnā*, *‘andrōnā*, *‘indrōnā* is known also in Babylonian Aramaic, see M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature (New York, 1950) 45; the study by S. A. KAUFMAN, The Akkadian Influences on Aramaic (Chicago—London, 1970) (The Oriental Institute of the University of Chicago, Assyriological Studies 19), does not contain Akkadian *idrānu* cited as the source of the Aramaic word. It seems to me that the forms *‘idrōnā*, *‘andrōnā*, *‘indrōnā* go back to Middle Iranian *andarōn*, “inside, within”, which probably meant also “inner room, harem” already in Pahlavi (as the word does in New Persian), and in the Zohar we have an example of contamination of the genuine Aramaic *‘idrā*, “threshold, room” (Hebrew: *héder*), and *‘idrōnā* (from Babylonian Aramaic *‘idrōnā*, *‘andrōnā*, *‘indrōnā*), “[inner hidden] chamber”, touched by Iranian. See now SOKOLOFF, A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic... 111.

⁵⁶ See J. T. PLATTS, A Dictionary of Urdū, Classical Hindī, and English. Vols I–II (London, 1884) 369–370, 576.

āta[x]š / *ātaš*, but having been contaminated with genuine Turkish *atmaq* / *atmak*, “to throw, to shoot”, it produced a military neologism *atış*, “shooting”, “fire”. Now back to Arabic and Iranian: a clear-cut example of semantic contamination is Arabic *dār*, “house”, etc., which is itself an Aramaic loan word, used in expressions like *dāru-l-mamlaka*, *dāru-l-salṭana*, etc., “the ruler’s abode / palace”; it was obviously enough influenced by Persian *dar*, literally “door”, but frequently used as “palace”⁵⁷. To this group belongs also Arabic ‘*abad*, “eternity”, Plural ‘*ābād*, ‘*abadan*, “always; never”, literally “as long as the world exists”, contaminated with Middle Persian *ābād*, “populous, thriving, inhabited (world)”; compare Arabic ‘*ābid*, “wild, untamed”, < **“living”*: in this last case, the Aramaic verbal root ‘*BD*, “to get lost, disappear; to wander” contributed to the meaning “eternity”, and the secondary meaning “to wander” (Hebrew: ‘*bd bdrk*, “to wander, to get lost”) contributed to the emergence of ‘*ābid*, “wild, untamed”. And, in the case of Arabic for “limit”, ‘*āmād*, Sng. ‘*amad*, Middle Persian *āmād*, the borrowed Arabic lemma fell close to being assimilated into the *MDD* pattern.

The Arabic term ‘*ahd*, “testament, covenant”, although from a Semitic root (perhaps borrowed from Syriac **ahdā*⁵⁸) was obviously semantically impacted⁵⁹ by the Middle Persian *ayād* / *yād* (compare Armenian *awet-k*ṣ, “testament, gospel”), from *abyāt*, “memory, memorial”, to which one should compare the Middle Iranian *ayādgār*. As to the semantics, both Pahlavi *ayād* and the Syriac words ‘*ahādhā*, “memoria”, ‘*uhdhānā*, “memoria, commonefactio” (and the verbal root ‘*HD* itself), are all associated with memory and remembering⁶⁰.

⁵⁷ Cf. *darbār*. Compare the Hebrew calque used in Esther, *ša‘ar ha-mmelekh*, “king’s palace”, cf. SHAPIRA, *Judaeo-Persian Translations of Old Persian Lexica...* 227–228.

⁵⁸ Compare Hebrew ‘*ēdh*, “witness”, ‘*ēdhūth*, “testimony”, etc.

⁵⁹ Semantic borrowings from Iranian into Arabic deserve a special study. An example: the Arabic *balad* means “city”, while its Plural, *bilād*, means “country, region, territory”. The word has been recognized as a borrowing from Latin *palatinum*; Aramaic and Hebrew have *palatīn* etc., cf. S. FRAENKEL, *Die aramäische Fremdwörter im Arabischen...* 28; K. VOLLERS, *Baiträge zur Kenntnis der arabischen lebendigen Sprache in Aegypten* // *ZDMG* 51 (1897) 291–326, p. 312; J. JEFFERY, *The Foreign Dictionary of the Qur’an* (Baroda, 1932) 82–83. The word is perhaps a product of semantic tincturing by Iranian *ābād*[ī], well known as the word for “city”.

⁶⁰ On Armenian *ahawat-k*ṣ, “faith, crede”, cf. e.g. L. ISEBAERT, *L’étymologie moyen-iranienne d’après les sources laterales* // *Middle Iranian Studies, Proceedings of the International Symposium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of May 1982* / Ed. W. SKALMOWSKI, A. VAN TONGERLOO (Leuven, 1984) (*Orientalia Lovaniensia* 16) 217–226, p. 220.

The Arabic word for “pyramids”, *ahrām*, Sng. *haram*⁶¹, is from the same root as Parthian *‘hr’ft* / *‘hr’m*, “ascent”⁶². However, in Hebrew and Aramaic the root *RMM*, “to be high”, was used also for the verb “to build”⁶³. Parthian *‘hr’m* and Middle Persian *‘lm* > Arabic *ahrām* may be thus the same word⁶⁴.

Arabic *‘ayyār*, “bum, vagabond”, as if from *‘YR*, “to wander, stray, rove”⁶⁵, was probably contaminated with Middle Persian *ayār*, “friend, helper; a member of a *futuwwa* / *‘ukhuwwa* — like *Männerbund*”. Arabic *mukhtār* perhaps owes some of its meaning, in the sense of “a local nominee”, to Persian *mihtar*, “the better one, the prominent one”. Compare also New Persian (although formally Arabic in Persian) *‘amīr* / *mīr*, developed under the impact of Iranian *Mihr* > *mīr*, “judge”⁶⁶.

⁶¹ It is sometimes asserted that the Greek *pyramide* is from the same Egyptian word as the Arabic *haram*, with the Egyptian masculine definite article *P-*, thus postulating the Egyptian origin of the both *haram* and *pyramide*; but Egyptian for “pyramide” is *mr*, of problematic etymology.

Some Iranian words are also attested in Coptic; W. B. BISHAI, Coptic Lexical Influence on Egyptian Arabic // *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964) 39–47, p. 43a, took Arabic *ka‘ke*, “cake” as if from Coptic *KAKE*, mentioning, however, Persian *kāk*. Arabic *šīr*, “salty”, was taken in Bishai, p. 45b, as from Coptic *JIR*, “brine”; however, first, note Hebrew *šīr*, “a salty sauce”, and second, the Coptic word must be of an Indo-European provenance, and was attested in J. CERNY, Coptic Etymological Dictionary (Cambridge, Eng.—New York, 1976), as connected to Slavic *syr*, “cheese”. Compare also BISHAI, Coptic Lexical Influence... 44b, on *samīd* etc., *šūša*, “small window”, ibid., 45b, *jallābiyya*, Coptic *COLBE*, “garment of wool”, not connected to *julbāb*, ibid., 42b. Ibid., 40b, Arabic *barsīm*, “clover, or alfalfa”, SB Coptic BERSIM (which in fact could be Iranian, from *barsom*, “twig”).

⁶² Perhaps the Middle Persian terms *‘lm*, *āram*, *ar[a]m*, “building materials, building”, Ossetic *ārmäg*, “basic materials”, Armeno-Parthian *arm*, *armat*, “root”, Chechen *ōram*, “root”, from *ar-*, “originate”, Latin *orīgō*, *ib.*, and perhaps, Turkish and Iraqi Arabic *‘armūt*, “pear”, also belong here, as was noted by H. W. Bailey in a lecture in 1990.

⁶³ According to the late Prof. J. Ch. Greenfield, by oral communication. Cf. Arabic-from-Aramaic *rammama*, *tarmīm*, “to repair”.

⁶⁴ Hebrew for “harem” (Arabic *ḥaram*), *harmōn*, is a new word, being a (conscious) contamination of the European, from Arabic *ḥaram*, word *harem* and the old Hebrew *‘armōn*, “palace”; the Ugaritic *hrmny* is unclear and, in any case, unconnected.

⁶⁵ The same Arabic root *‘YR* is that from which the Hebrew and South-Arabian words for “city” are formed: Arabic *‘īr*, “caravan”, Pl. *‘īyarāt*, Hebrew *‘īr*, Phoenician and Moabite *‘R*, “city” [< *caravan-sarai], *‘ayārōth*, “small towns”, Sabaean *‘R*, *‘HRN*, “fortified height”.

⁶⁶ On this meaning, compare Sh. SHAKED, *Mihr the Judge* // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980) 1–31, and B. UTAS, A journey to the other world according to the Lantern of Spirits // *Bulletin of the Asia Institute*, N.S. 4, 1990 (1992) (Aspects of Iranian culture, in honor of Richard Nelson Frye) 307–311, where one finds “with

The Vernacular Arabic ʿeš, “bread”, is mostly Egyptian in usage, but nevertheless is well known throughout the Arabic-speaking world. According to the popular etymology, it comes from ʿeš, “life”, whilst scholars have generally explained it as coming from Persian āš, “Bread”⁶⁷, to which one should compare the name of the Armenian and Turkish dish, *xaš*. It is plausible, however, that the Arabic verbal root ʿYš, “to live”, “to feed, to support”, ʿayš / ʿeš, “mode of life, subsistence” > “life”, etc., is also Iranian, from ōš [New Persian *hōš*], “consciousness, breath of life”, as no such common Semitic root for “to live; life” is known [the normal Semitic *HY* also exists in Arabic]. Iranian *hōša*[g] (New Persian *khōša*) meant “ear of corn” > “bread”, thus contamination may go back to pre-Islamic times⁶⁸.

Arabic *ʿām*, “common, popular, all-, public, general”, is a contamination of an old Western-Semitic *ʿMM* [Biblical Hebrew *ʿam*, “ancestor, member of the clan”, later “nation, people”, cf. genuine Arabic *ʿamm*, “paternal uncle”] with the Middle Iranian *hām-* / *hām-*, while the phonetic pattern is the same as in the case of the homonymous Arabic *ʿām*, “year”, which is a loan from Parthian *hām*, “winter, year”⁶⁹. If we turn now, in passing, to one of the two Arabic words for “year”, it should be noted that *ʿām* < **hām-* / **zām-* (New

the sun as their governor (*mīr*) and Ormuzd as their *qādīr*”; in this context, it is probably appropriate to note that the Muslim names with *-u-l-dīn* are calques of a sort from Iranian; thus, *šamsu-l-dīn* is **Mihr-dēn*, *jalālu-l-dīn* or *fakhru-l-dīn* are **xvarrah-dēn*, etc. It is noteworthy that these names were [and still are] far more popular in the non-Arabic regions; while found in the Arab lands, they represent mostly the Ottoman or Mameluk legacy. Arabic *mihrāb* is a much discussed word. On the proposed etymologies cf. Th. NÖLDEKE, *Lehnwörter in und aus Äthiopischen // Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft* (1910) 31–65, p. 52 n. 3. Cmp. B. B. SERJEANT, *Mihrāb // BSOAS* 22 (1959) 439–453; W. LESLAW, *Comparative Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic), Geʿez-English, English-Geʿez, with an index of the Semitic roots* (Wiesbaden, 1987) 242; EI², VII. 7–15, esp. p. 7. Could it have been affected by Iranian *mihr-*, “a cave in Mithra’s shrine”? (Zoroastrian temples are still known as *dar-i Mihr*; for the ending *-āb*, compare *šināb*, etc.).

⁶⁷ See EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen...* 596, 612. Modern Israeli Hebrew has *aštanur* / *eštanur*, a large flat *pitta*, called also *laffa* (from Arabic) and “Iraqi *pitta*”. It is written mostly with the initial Aleph (as if from **ʿēš*, “fire”), although speakers of Arabic understand that **ʿēš-tanūr*, “oven bread”, is meant. In this case, we have in Hebrew exactly the same process of contamination and popular etymology, as the Hebrew *eš* [ʿēš] means “fire”.

⁶⁸ It is likely that Middle Persian *ahōš*, “immortal”, which is etymologically unrelated, was also involved. Cf. SHAPIRA, *Anūš and Uthra Revised...* 151–182.

⁶⁹ One could note that the Persian *ham*, “also, too”, entirely ousted genuine Arabic words with the same meaning in the vernacular of ʿIrāq. It is quite possible that this ʿIrāqī usage, attested as early as in the Babylonian Talmud, goes back uninterrupted to the Sasanian period, if not earlier. It seems that this prominence of the borrowed Iranian word, with its additional meaning “with” [I and you, I with you, I and you, too]

Persian **zam-istān*), which looks like it stems from the genuinely Arabic word for “swimming”, *WM*, has perhaps gone through a semantic process analogical to what happened to another Iranian word borrowed by the Hebrew of Qumran, *šnāw*, *šn’b*⁷⁰, “swimming”. It could easily have fallen into the pattern of *šnh*, “year”.

Arabic *BDhQ* [*bādhīq*, “schlau” (“cunning”⁷¹), together with Syriac *mābhaddāqānā*, “detegens, interprets”, *bādhōqā*, Greek *gnōrizōn*, “examinator”, *būdhāqā*, “revelatio, indicatio”, Greek *mēnūsis*, were explained as if from Iranian **bōdag*, “Erkenntnis”. However, the picture is more complicated. Two Semitic *BDQ* roots exist, with *BDQ* I: “to cut, tear, mend, divide”, and *BDQ* II: “to examine, inspect, explore, reveal”. Both meanings occur in Hebrew, Jewish Aramaic and Syriac, while *BDQ* I is peculiar to Biblical Hebrew, Akkadian, Ugaritic, Arabic, Ethiopian [with slight phonetic variants]. Theoretically, it is not impossible to derive the meaning “to examine” from “to divide”, but it seems that this semantic development was prompted by the Iranian **bōdag*, “Erkenntnis” > *būdhāqā*, “*mēnūsis*”⁷².

It seems that Muḥammad’s *Burāq*, obviously from Middle Persian *bārak*/g, “mare”⁷³, was contaminated with Semitic for “lightning”⁷⁴, Arabic *baraq*, Hebrew *bārāq*. Middle Persian *bārak* is the word used in a context in which a mythological hero mounts the Devil, cf., e.g., *Ayādgār ī Jāmāspīg* 14.16⁷⁵.

prompted the metathesis of (Aramaic) *‘am* / (Hebrew) *‘im*, “with”, to Arabic *ma‘a*, in order to distinguish between different words.

⁷⁰ Occurs in 1QH III, 29; cf. J.-P. DE MENASCE, Un mot iranien dans les Hymnes // *Revue de Qumran* 1 (1958–1959) 133–134.

⁷¹ See EILERS, *Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon*... 211.

⁷² An example of Arabic adaptation of the Iranian semantics of *bōd*, “smell” > “intelligentia”: in Qur’an 56.89 the beasts shall have in Paradise *rawḥ* and *rayḥān*, and in the Zoroastrian Middle Persian *Mēnōg ī Xrad* VII we have: *har zamān wād ī hu-bōy ud bōy ī sprahmagān humānag ō pidyārag āyēd*, “ad ogni momento vien loro incontro vento profumato e fragranza simile a basilico”, see A. BAUSANI, Due Citationi del Corano nel Dēnkart // *Revista degli Studi Orientali* 32 (Scritti in onore di Giuseppe Furlani) (1957) 455–462, p. 462 (as to a discussion on flowers in the Zoroastrian tradition, cf. also D. SHAPIRA, *Pahlavi Flowers // Languages of Iran: Past and Present. Iranian Studies in memoriam David Neil MacKenzie* / Ed. D. WEBER (Wiesbaden, 2005) 177–184.

⁷³ **bāraka*, “mare”, Shughnani *vōrj*, “horse”; according to Iranian folklore, Persians prefer mares for riding, while Arabs use stallions.

⁷⁴ Similar to Hebrew *bareqeth*, “emerald”, Greek *smaragdos*, connected with Sanskrit *marakatam*, by means of popular etymology which combined it with the Hebrew for “to shine”.

⁷⁵ As an Iranian word, *b’rg* / *bhr̥g* is attested in Babylonian Aramaic, as the Messiah’s mount! JASTROW, *A Dictionary of the Targumi*... 136a, 197a; SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*... 183. As to a winged horse used as a psychopomp, cf. J. P. ASMUSSEN, *Šimurg* in Judeo-Persian Bible Translations // *Acta Iranica* 30 (1990)

Arabic *FHM*, “to understand”, has been explained as deriving from the North-Western Iranian *pahimāy*, New Persian *paymūdan*⁷⁶; the closeness to the Arabic for “mouth” facilitated the acceptance of the word into Arabic, as the organs of understanding in Semitic are the heart or, to some degree, the mouth, but not the head. Verbs used in some Semitic tongues for “speaking”, denote in others “seeing” or “understanding”.

Arabic *gāsūs* > *jāsūs*, “spy”, was derived from Iranian *gūš*, “ear”⁷⁷, Aramaic [from Egypt] *gūšakā*, Armenian *goušak*, compare the “ears and the eyes of the [Persian] kings”; however, the Arabic word could not have been borrowed directly from Iranian. The post-Biblical Hebrew and Aramaic *GŠŠ* means “to touch, grope, to touch the bottom of the sea”, and also “to scout”; it is Syriac where the meaning “to explore, to scout, to spy” is best attested. Hebrew and Aramaic *gāšōš[ā’]* means “plummet, sounding pole” (attested already in Akkadian, *gašišum*), and again, in Syriac *gāšōšā’* is just “a spy”. In this example, as in the former one, one could see how the mechanism of contamination worked: the potential for developing a new meaning under Iranian linguistical impact existed in some Semitic languages, but it was Syriac where it was realized⁷⁸.

It has been claimed that the Arabic *gund* > *jund* goes back to the Middle Persian word *gund*⁷⁹, however, things are not so simple⁸⁰. The etymologically connected Aramaic *pargōd[ā’]* has an additional meaning, a troop of soldiers guarding the king’s *pardah*⁸¹, which is similar to the usage of *gu[n]dā*, Middle Persian *gund*, Armenian *gound*, Arabic *jund*, Kurdish *jünd*, “village”, and two

7–13, p. 2, who observed that *Sēn ī murwag*, **Sīmurgh*, is the name of Zarēr’s horse in *Ayādgār ī Zarērān* 84. According to Isaiah 40.31, cf. Exodus 19.4, the Israelites will be brought into the presence of God on the wings of eagles, which is translated in the Judeo-Persian *Qīšsa-ye Dānīrēl* as *abar bāl-e Sīmurgh*, cf. Asmussen, *idem.*, p. 7. For the text, cf. D. SHAPIRA, *Qīšsa-ye Dānīrēl* — or ‘The Story of *Dānīrēl*’ — in *Judaean-Persian: The Text and its Translation // Sephunot* 22 (1999) 337–366 [Hebrew], p. 350 (text, § 50), p. 364 (translation). Cf. also S. MUNK, Notice sur Rabbi Saadia Gaon et sa version arabe d’Isaïe (Paris, 1838) 145, n. 1. Compare Esther 9.3, *menašše’im eth hayyehūdīm*. Cf. also G. WIDENGREN, Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension, Univ. Årsskr. 1955:1, King and Savior IV (Uppsala—Leipzig, 1955) 190. See also R. DANKOFF, Baraq and Buraq // *Central Asiatic Journal* 15.2 (1971), pp. 102–117.

⁷⁶ Cf. EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen*... 588.

⁷⁷ EILERS, *Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon*... 210–211.

⁷⁸ Israeli Hebrew *gaššāš*, “scout”, was coined after Arabic / Ottoman *jāsūs*.

⁷⁹ Cf. also Aramaic *gundā’* and Greek *gounda*, “alles was rund ist”, “Hode”, see EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen*... 603.

⁸⁰ See now A. V. ROSSI, Middle Iranian GUND Between Aramaic and Indo-Iranian // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (2002) (Sh. Shaked Festschrift I) 140–171.

⁸¹ Discussed in J. NAVEH, Sh. SHAKED, *Amulets and Magic Bowls* (Jerusalem—Leiden, 1985) 210ff.

different *pargōd*-words would have been established, one for “veil” and another for “troop”⁸². In my opinion, Middle Persian *gund*, Arabic *jund*, are merely Aramaic loan words in Iranian and Arabic, from *gādūd*, “a troop” (Syriac *bn̄y gwd*’, “adherents of a party”), the root being *GDD*, “to be strong”⁸³. The dissimilational shift *dd* > *nd* would be like the case of *maginnu* / *māghēn*, “shield”, > *magind*, Book Pahlavi *mknd* [another Semitic loan word], or *band* > *bann*, *handām* > *hannām*, due to hyper-correction⁸⁴. The acceptance of Arabic *NFG/J*, “prahlen”, connected to the Iranian form *nāf*, *nāfag*, “family”⁸⁵, was facilitated through its phonetical closeness to *NFH*⁸⁶.

⁸² Sh. SHAKED, Items of Dress and Other Objects in Common Use: Iranian Loanwords in Jewish Babylonian Aramaic // *Irano-Judaica* III / Ed. Sh. SHAKED, A. NETZER (Jerusalem, 1994) 106–117, pp. 107–108.

⁸³ O. SZEMERÉNYI, Semitic Influence on the Iranian Lexicon I // The Bible World, C. H. Gordon Festschrift (New York, 1980) 221–237 explained Middle Persian *gund*, whence Arabic *jund*, Armenian *gound*, Jewish-Aramaic *gwnd*’, Syriac *guddā*’, Mandæan *gunda*, as from Semitic (Hebrew *gādūdh* is attested in the Bible; Phoenician *‘gddm*, “ring-leader”, Ethiopian *gādūd*, “robber”, Akkadian *gudūdum*, “a marauding troop”, Hatra *gnd*’, from *GDD*, “to assemble”, semantically close to *šābā*’, the same; Persian *ambūh*, “crowd”, is a good parallel). Medieval Hebrew knows *g’nd’r* [**gund-dār*?], explained elsewhere as “officer in charge over weapons”, whence Modern Israeli Hebrew police rank *gundār*. The word was borrowed from Iranian into Chinese, *kun*, “army”, Finnish *kunta*, Vogul *Xont*, Magyar *had*, cf. SZEMERÉNYI, Semitic Influence... 233 n. 70. On Arabic *GDD*, *djadīd*, cf. also SHAPIRA, Judaeo-Persian Translations of Old Persian Lexica... 230.

⁸⁴ Cf. SZEMERÉNYI, Semitic Influence... 233; Szemerényi took the Semitic word as from Akkadian *gunnu*, “elite [troops]”, the same root as in *Haganah*, *Magen*, Arabic *jinn* [protective spirite > *majnūn*, “possessed by spirits”, cf. further], but in my view, the root is *GDD*. It is interesting that the Aramaic *GDH*, used to represent the Iranian *xvarnah* as an Aramaeogram, is connected to the Arabic *jadīd*, “new”, on the basis of the annual *Nawrūz* renewal of the kingship and the world, due to the king. The root of both *gd*’, “fortune”, and *jadīd*, “new”, is connected to our word for “army, regiment”; as to the semantics of “new / young” and “army”, I would like to note in passing that Hebrew *baḥūr* (note the vocalisation! the by-form *bāḥūr* is of secondary character) means “one who is authorized to participate in an assembly” (Phoenician *mphrt*) interpreted as “chosen” [to the army]. (The Ukrainian loan word (from Yiddish? from a Jewish language preceeding Yiddish?) *baxurčik*, re-borrowed much later by Yiddish and by Israeli Hebrew, contains *-a-*, while Yiddish *bóxer* is a hyper-correction.)

⁸⁵ Cf. EILERS, Iranisches Lehngut im Arabischen... 589; compare Samaritan *nwpy*’, *še’əšā’īm*, “descendants”, see TĪBĀT MĀRQE, A collection of Samaritan Midrashim, Edited, Translated and Annotated (Jerusalem, 1988) 101, p. 50 10b n. 2 (“nwp can be explained as both “branch” and “seed”, as in the Targum to Gen 4:25, MS A”) [Hebrew]; it may, however, be a contamination itself with Semitic ‘NP, cf. A. TAL, A Dictionary of Samaritan Aramaic (Brill, 2000) 511.

⁸⁶ It is possible that a whole series of Arabic words with an initial N might go back to Iranian prototypes, among these: *naš* < Iranian *nāšū-*, compare Persian *lāšah*,

New Persian *rāy* is a semantic overlap [cf. Manichean Middle Persian *r'y*, “understanding, intelligence”] with Arabic *ra'y*⁸⁷.

Arabic *rubbān*, “captain” < **rāhbān*, Sogdian *r'ihp'n*?⁸⁸, where the *RBB* pattern was at work (compare *rabbān*, “lord, master”).

Old Persian *varkašāna*, Month of Leaves-Falling, *warka* [New Persian *barg*] > Arabic *waraq*, *waraqā*, although in Arabic a contamination with “green” [Hebrew *YRQ*] took place.

There is an interesting example of mutual attraction of such unconnected roots, though touched by Iranian phonetics and semantics, in the case of *RZM*, “to bundle”, *razm*, “order”, and *RSM* (Aramaic and Hebrew *RŠM*)⁸⁹. Another group of contaminated roots contains *KhZN*, “to store”, said to derive from Median⁹⁰; Aramaic has *GNZ*, *KNS*⁹¹, *KNS* = Arabic *KNZ*, “to hoard, to bury”⁹²; Aramaic *HSN*, whence the Middle Persian Aramæogram *YHSNN* which was used for Iranian *dāštan*, “to have” (cf. English etc. *magazine*). The “Median” *KhZN* form may be an adaptation to Semitic *xazānum*, *xazannum*, “a certain official” > Jewish Aramaic and Hebrew *hazzān*, “a certain official” [later, a religious official].

zōr > *jawr*, “valiance, cruelty, tyranny”⁹³, is a more complicated case; here the authentic Arabic root *JWR*, found also in Biblical Hebrew [“to fear” etc., and “to deviate”, a meaning existing also in Arabic] was affected early on by

“corpse”; *nišāt* and *našīd* < Persian *nišāt/d*, “lovely, merry” *nigheš*; *nāšiz*, Pl. *anawāšiz* < Iranian *na-wašēz*, compare *nišēz*; *nādir* < Iranian **ni-čith*/h/dr; *niṭāsī* < Iranian **ni-čašm*; *nižām* < Iranian **ni-dām*, compare Persian *niyām* and Hebrew loan word *neḏān*; *nažīf* < Iranian **ni-dīp*; *niṭāq* < Iranian **ni-tā-k*. The root of the Arabic *manjim* / *mangim*, “mine, source” and even of the Arabic for “star”, *najm* / *nagm* possibly goes back to Iranian **ni-gm*, “to come down”; Arabic *nijāsah* / *nigāsah*, “impurity” < Iranian **ni-gās-* *niṭāj* / *niṭāg* < Iranian **ni-tā-k/g*; *nibāhah* < Iranian **ni-bōh/d*; *nubūgh* < **ni-bōg*; *nasīj* / *nasīg* < Iranian **ni-šā-k*.

⁸⁷ As stated by Henning who is quoted in W. LENTZ, *Yima and Khwarenah in the Avestan Gathas // The Locusts's Leg* (London, 1962) 131–134, p. 134.

⁸⁸ Cf. EILERS, *Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon...* 221.

⁸⁹ Compare EILERS, *Iran and Mesopotamia...* 496. However, there is an interesting example signaled by G. WINKLER, *Our Present Knowledge of the History of Agat'angelos and its Oriental Versions // Revue des études arméniennes* NS 14 (1980) 125–141, p. 137, of rendering Syriac *rušmā*, “signum”, by Armenian *drošm*, with the same meaning.

⁹⁰ Cf. EILERS, *Iran and Mesopotamia...* 496.

⁹¹ In Aramaic [Egypt] *knzrm*, “chief treasurer”, is known.

⁹² Cf. EILERS, *Iran and Mesopotamia...* 496; EILERS, *Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon...* 206.

⁹³ *zawar* & *zūr*, “lie, violence”, Old Persian *zūra*, EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen...* 598.

Aramaic *GBR* [equal to Arabic *JBR*] > *GWR* [*gabhrā* > *gawrā*⁹⁴], and later by the Persian *zōr*, whence the New Persian expression *jawr-i axtar*, “the tyranny of the stars”⁹⁵, where *jawr* stands for **zōr*.

A highly interesting case of Iranian-Aramaic-Arabic semantic interaction is the Arabic root *HWD*, “to be a Jew; to proceed slowly; to be considerate, complaisant, etc.” It is the result of a contamination of *yehūd* > *hūd* with Iranian *hudhā* [*h/y*]-, *hudhōh*, “gut handelnd”⁹⁶, **hudeh*, “large in giving out”; it is possible that Pahlavi *hudānāg*, “wise, good-knowing”, and Arabic *hadā* [*y*], “to lead on the right way, to guide”, and *had’a*, “calmness”, are also connected.

The Iranian word *anōš* produced the Arabic root *NSY*, *NSW*, “to become intoxicated, drunk” (whence *našwān*, “intoxicated, drunk”, *našwah*, “aroma, fragrance, frenzy, delirium, drunkenness, intoxication”, *našwat alṭarab*, “rapture, elation, ecstasy”). In the case of *našwā*, the basic form must be *[*a*]nuš[ur]wān > *nušwān*, *našwān*, molded into the Arabic pattern and the verbal root back-formed. As the name of a beverage, *anōš* is attested in Middle Persian, Armenian, New Persian; Sogdian *nwš* > Old Turkic *noš*, “elixir”⁹⁷.

⁹⁴ As *‘abhdā* > *‘awdā*, whence Syro-Palestinian family name (of Christian origin) *‘ōde*, *Odeh*, *Awdeh* (according to an oral communication by the late Prof. Ch. J. Greenfield).

⁹⁵ For *axtar*, as a wrong analysis of *abāxtar*, cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Moyen-perse *abāxtar* “planète” et *axtar* “signe du zodiaque” // *Studia Iranica* 24 (1994) 287–290.

⁹⁶ Cf. P. TEDESCO, *Iranica* // *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 2 (1923) 34–54, p. 47. It is a well known fact that many languages reinterpretate and do contaminate the words for “Jew” with other words.

⁹⁷ See SHAPIRA, *Anūš* and *Uthrā* Revised... 160–162. For some of the examples quoted, see A.-M. VON GABAIN, Irano-Turkish Relations in the Late Sasanian Period // *The Cambridge History of Iran*, 3 (1), The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods / Ed. E. YARSHATER (Cambridge—London, 1983) 613–624, p. 618. Worth noting also is the Khwarazmian usage, *nwš grdm’n*, “Eternal Paradise” (cf. V. A. LIVSHITS, The Khwarezmian Calendar and the Eras of Ancient Chorasmia // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 16.1–4 (1968) 433–446, p. 440; W. B. HENNING, Choresmian Documents // *Asia Major* 11.2 (1965) 166–179, p. 178; D. N. MACKENZIE, Khwarazmian Language and Literature // *The Cambridge History of Iran*... 3 (2), 1244–1249, p. 1245). In New Persian a verb is formed from this substantive, namely, *nūšīdan*, “to drink”. Arabic for “to drink” is of similar character: it is also a denominative verb, *šariba*, from Iranian *šīrāb*, “drink, draught; *milky water”, Arabic *šarāb*, “beverage, syrope”, whence the European word (Hebraized in the last century, though not in use, as *šīrōbh*), New Persian *šīrāba*, “opium juice”, Persian and Turkish *šerbet*, “sherbet”; here belongs also Arabic *šurbā*, though from *čorbā*, etc.

The Old Sumerian *dubu*⁹⁸ > Iranian *dipi*, Eastern Iranian *dhipi* > Indic *lipi*⁹⁹, penetrated Old Iranian *via* Elamite > Old Persian or *via* Akkadian > Aramaic > Median; Hebrew *daph*, *taphsār*; Tibetan *deb-t'er* <Arabo-Persian *daftar* < Greek *diftherā*¹⁰⁰, Sogdian *ṭ'pw*, “seal”¹⁰¹, and, perhaps, also Arabic *tab*^c, “print”¹⁰², are ultimately derived from the same Sumerian word. However, Iranians have been basically an oral people, and they were well acquainted with the fact that their writing systems are all of alien origin; sometimes, as we know from Firdausī's account of Jamšēd, they viewed writing as demonic. It could be suspected that a popular etymology of *dīwān*, “office”¹⁰³, and *dīwān*, “possessed by demons, crazy”, played a role here.

An interesting example of contamination is presented by the Arabic term *jawād*, Plural *ajāwid* and *ajāwīd*, (from the Arabic *JWD*) “liberal”, frequently used in philosophical texts also in the sense “emanation”, beside *tajallī*. There can be little doubt that this last meaning was influenced by the Persian word, *jāwīd*, “eternal”.

Arabic *gharāma*, “fine, indemnity, amends” is from Parthian *gr'mg* “possession” / Pahlavi *gl'mk* = *grāmak*, which renders the Gathic *gr̥shma*. The Pahlavi word is not a transliteration [**gl'hm*], but continues the same Avestan word and is explained as *xvāstak* (Y 32.12, p.141) = “wealth” (*lakṣmi*) or *pārag* “presents, bribe” (cf. Arabic / Turkish *para*, “a coin”). Compare also Middle Persian *grāmīg*, *grām*, “dear, expensive”; the specifically legal sense was strengthened by phonetic closeness to the Arabic *garīma* [later: *jarīma*], “delict”, from Aramaic *garīmā*, “causing [a delict]”.

Arabic *kahf*, “cave”, may have been connected not to the Aramaic word for “rock”, *kēphā*, but rather it may have been affected by such Iranian words as Sogdian *k'p*, **(s)kaf-*, “to split”, New Persian *kāf*, *šikāf*, “split”, Bactrian

⁹⁸ Akkadian *tuppu*, M. MAYRHOFER, Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, I–III (Heidelberg, 1953–1975) 103.

⁹⁹ EILERS, Iranisches Lehngut im Arabischen... 597, n. 30.

¹⁰⁰ G. TUCCI, Iran e Tibet // Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo (Roma, 31 marzo — 5 aprile 1970), Accademia Nazionale dei Lincei anno CCCLXVIII — 1971, Quaderno N. 160, Problemi attuali di scienza e di cultura, Accademia Nazionale dei Lincei (Roma, 1971) 355–360, p. 357.

¹⁰¹ Arabic and Hebrew *ṭābū*, Land Registry Office, from Turkish *tapu*, is hardly connected.

¹⁰² And possibly the whole *ṭB^c* root, including the meaning “nature”, whence the Medieval Hebrew *tebhā^c*, *id.*

¹⁰³ *dīwān* < *dipi vahana*, EILERS, Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon... 203–232. Or **dipi-dāna*? French for “customs house”, is *douane*, borrowed as *douana* by Crusaders, from *dīwān*, see J. PRÄWER, The Crusaders. A Colonial Society (Jerusalem, 1985) [Hebrew] 589. Italian *dogana* is from Spanish, with the same phonetic features as in *alguazil*.

GAFO, GABO, “cave”¹⁰⁴. Here again we have in Arabic a parallel to an Iranian word attested mostly in Eastern dialects.

There are not a few examples of the Arabic *q* representing the Iranian *k*¹⁰⁵. One such word, *qawī*, “strong one”, being one of the most common Arabic words, has its Plural as *qawiyān*, which appears to be truly Iranian (the normal plural form is ‘*aqwiyā*’). Thus, it is possibly to suggest that the Arabic for “strong” is an old Iranian borrowing, from *kavi*¹⁰⁶; however, the Semitic root *QWY* exists as well. In Spoken Arabic *qawī* / ‘*awī*’ means “very”, though the semantic shift “strongly” > “very” is a reasonable one (it is worth noting the same usage (“very”) of *nēwag* in Middle Persian and *hēṭēbh* in the Biblical Hebrew of the book of Jonah¹⁰⁷).

Middle Persian *ēr*, *hēr*, Parthian *īr* (> Armenian *ir*, “matter, affair, thing”), New Persian *xēr*¹⁰⁸ produced Arabic *khair*, “good, good thing, blessing, wealth”¹⁰⁹. In Arabic, the word fell into the *KhYR* pattern, connected to Hebrew *BHR*, Phoenician and Ugaritic *PHR*, and Akkadian *PHR*, “to choose, to participate in an [tribal] assembly”.

Persian *tanāfur* [Avestan **tanu.pṛtha*, *tanu.pərətha*], attested also as *tanāpuhr*, *tanāβuhr*, *tanāpul*, “mortal sin”, was easily absorbed into Arabic with the meaning “mutual aversion or repulsion, conflict, strife”, as fitting the *tafāʿul* pattern¹¹⁰ and a new root was derived therefrom, *NFR*, “to have a distaste for, to avoid, shun, eschew, make loathsome”; the word must have had a very high frequency in Middle Iranian, since its phonetic variant **tan(u).parth(a)*, “self-

¹⁰⁴ Cf. J. HARMATTA, The Bactrian Inscriptions at Kara Tepe // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. I (М., 1974) 328–333, p. 329. Is English *cave* < Latin *cavum* connected?

¹⁰⁵ The later Arabic *Kisrā*, “Chosroes” (< *kēsrai* < *Kai Husrav/y* < *Kavi Husrava*, cf. EILERS, *Der alte Name...* 47, n. 1 (on p. 48)), has already *k*.

¹⁰⁶ On the range of meanings of Middle Iranian reflexes of *kavi*, cf. G. WIDENGREN, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit* (Köln, 1960) (*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften*, Heft 70) 43.

¹⁰⁷ Cf. note 39 above.

¹⁰⁸ From Indo-European **ar-*, “to beget”, Iranian **ar-ya*, “thing gotten, wealth, thing”, O. SZEMERÉNYI, *Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages*, with special references to Indian, Iranian, Greek and Latin // *Acta Iranica* 16 (Téhéran—Liège, 1977) (*Textes et Mémoires, Varia* 1977, *Bibliothèque pahlavi*) 1–240, p. 136.

¹⁰⁹ It is possible that the Arabic *la naʿam* is a translation of Iranian *na khair*, *no-thing.

¹¹⁰ W. SKALMOWSKI, Avestan *tanu.pərətha-* // *Studia Etymologica Indoeuropaea Memoriae A. J. van Windekens* (1915–1989) dedicata (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 45) / Ed. L. ISEBAERT (Leuven, 1991) 273–279.

indulgent”, “selfish”, was widely borrowed into Spoken Arabic *tambal*, Turkish *tembel*, “lazy”¹¹¹ > Modern Hebrew *tembel*, also *tambal*, “jerk, idiot”.

Arabic *wazīr* is a loan word from the Middle Iranian *wizīr*, *wičīr*, “decision, judgment”, whence Classical Armenian *včīr*, New Persian *guzīr[ah]*, “help, remedy”¹¹², and *wajar*, *wačar*, “judge”, *guzīr*, “prefect”. In Arabic the word was analyzed as if from *WZR*, “to bear, carry”¹¹³, or as if from *ZR*, “to bind, to help” (compare New Persian *guzīr[ah]*¹¹⁴, “help, remedy”). In Aramaic, however, where the word is well attested (cf. Daniel 4.4, 5.7, *gāzārāyā*), it should have fallen into the *GZR* (“to cut”) pattern¹¹⁵. As to the semantic shift “power” > “ruler”, cf. *sultān*, from Aramaic [Hebrew *šiltōn*] for “power”.

(2)

DOUBTFUL CASES

New Persian and vernacular Arabic *dūl*, “bucket”, Classical Arabic *dahw*¹¹⁶, is problematic, as are both Middle Persian *dōrag* and Aramaic and Hebrew forms, with a well-established root *DLY*, “to draw water”. It even seems that

¹¹¹ SKALMOWSKI, Avestan *tanu.pərəθha-*... 277.

¹¹² H. S. NYBERG, A Manual of Pahlavi II, Glossary (Wiesbaden, 1974) 210–211.

¹¹³ JEFFERY, The Foreign Dictionary of the Qur’an... 288.

¹¹⁴ In Iranian, as in other languages, e.g., Spanish, there is an oscillation *g/v/w*. In Eastern Anatolia, prior to the tragic events of 1915–16, *gzir* was a term for a clerk elected by the community (see J. R. RUSSEL, The Persistence of Memory // *Ararat Quarterly*, 26.3 (Summer 1985) 53–57, p. 56). This word cannot be seen as anything but as a genuine by-form of Classical Armenian *včīr*. An Aramaic influence seems not to be plausible.

¹¹⁵ Cf. EILERS, Iranisches Lehngut im Arabischen... 583: “Entscheidung, Entscheider”). It was perhaps due to the contamination that the Iranian etymology of this and some other words caused considerable confusion in the past. The Aramaic *gezīrpat*, “chiliarch” (E. SPICEHANDLER, בידואר ומגיסתא דין, Notes on Gentile Courts in Talmudic Babylonia // *Hebrew Union College Annual* 26 (1955) 333–354, p. 354 n. 92), was one of the titles of the low echelon officers of the Iranian government. Old Persian *hazārāpati*, Greek *azarapateis*, explained *eisaggeleis*, i.e., “ushers”, Parthian *hazārpet* or *hazārūft*, whence the Armenian *hazarapet* and *hazarwuxt*, Middle Persian *hazārbed* or *hazārūft*, Greek *azaropt* and *azariptou*. In the period covered by Egħišē and Lazar Parp’ec’i, chiliarch / *hazarapet*, Armenian *hazarawuxt*, Bactrian *uazaeox(t)o*, was equivalent to the Prime Minister, *wuzurg framadār*, see Ph. GIGNOUX, Chiliarch // *EnIr* V (1992) 423b–424a, p. 424a. Gershevitch (quoted orally in J. C. GREENFIELD, Nergol *dḥšpt* // *Acta Iranica* 28 (Hommages et opera minora, XII, A Green Leaf, Papers in Honour of J. P. Asmussen) (Leiden, 1988) 135–143, p. 136 n. 10) was to equate Hatran *hḏrpt* with *hazārpat* “chiliarch”. Judæo-Persian rendered *gzry* as *qš*’ [**qđ*’] *bwr*’*n*, **qaza-burā’ān*, “judges, deciders”.

¹¹⁶ Cf. EILERS, Iranisches Lehngut im Arabischen... 626.

dūl existed in Middle Persian, although the graphic form of this word in Pahlavi sources is uncertain.

Arabic *ḥūr* [PI], *ḥūriyya*, “houri”, is generally said to mean “black-eyed”, or “with eyes having a marked contrast of black and white”¹¹⁷; the root *ḤWR* means, however, “white”, not “black”, and so in other Semitic languages as well, especially in Aramaic. Nevertheless, similar [and connected] roots are also used in Semitic for “black” (Hebrew *ṢḤR*, *ḤPR*, for example), *i.e.*, the appositional ambiguity in this root is a common Semitic feature. The expression used in the Qur’an is *ḥūr ʿīn*, and one would hardly say that white eyes are a mark of beauty, thus the guessed meaning has become “black”, “with black eyes”. However, the early Arab grammarians were already in agreement that the word would rather mean “the white ones”, taking *ḥūr ʿīn* as two adjectives used as nouns meaning “white skinned, [AND ALSO] large-eyed damsels”¹¹⁸. On cultural-psychological grounds as well one has to seek in the description of the Arabian Maidens of Paradise a word meaning “white”, “fair-skinned” or the like.

It is generally accepted that the idea of the Maidens of Paradise in the Qur’an goes back to the Zoroastrian notion of *daēna*, a beautiful 15-years old girl, welcoming the pious departed on their entrance to Paradise¹¹⁹. This *daēna* is described as “shining”,¹²⁰ while in Iranian the notion of “shining” accompanies also the word “white”, cf. Persian *spēd*, Khwarazmian *sbydk*, “white”, Old Georgian *sp’etaki*, “white”, Armenian *spitak* mean also “shining”, especially with reference to angels, etc.¹²¹; the *White Dev* was the benevolent pagan god of the Māzandarānians, whose title, *spēd*, is actually synonymous with *deva*, “shining” > “god”¹²². It has been alleged that Middle Persian *hurust*, “well-

¹¹⁷ Cf. A. J. WENSINCK, Ch. PELLAT, *Ḥūr* // EI² III (1971) 581b–582b.

¹¹⁸ JEFFERY, *The Foreign Dictionary of the Qur’an...* 117ff. Such plurals are typical of ‘Iraqi Arabic.

¹¹⁹ The bibliography on this topic is vast and one is referred to SHAPIRA, *Anūš* and *Uthrā* Revised...

¹²⁰ Cf. W. SUNDERMANN, *Die Jungfrau der guten Taten* // *Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism. Proceedings of the Round Table Held in Bamberg (30th September — 4th October 1991)*, Societas Iranologica Europaea, Association pour l’avancement des études iraniennes (Paris, 1992) (Cahiers de Studia Iranica 11) 159–173, p. 169ff.

¹²¹ See MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary...* 80; R. BIELMEIER, *Zu iranischen Lehnwörter im Georgischen und Armenischen* // *Sprachwissenschaftliche Forschungen, Festschrift für Johann Knobloch* / Ed. H. M. ÖLBERG, G. SCHMIDT, H. BOTLIEN (Innsbruck, 1985) (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 23) 33–42, p. 35.

¹²² See Th. NÖLDEKE, *Der weiße Dēv von Māzandarān* // *Archiv für Religionsgeschichte* 18 (1915) 597–600.

grown”, used for the *daēna*, was the ultimate source of our *hūr* word¹²³. However, it can hardly be doubted that the word in question goes back to another Middle Persian word, namely *arus*, “white” (used specifically of young and beautiful women), and its relatives¹²⁴. But Jeffery was nevertheless ultimately right when he stated that Aramaic *HWR* made its impact on the phonetic form of the Arabic *hūr*.

There is another much-discussed term, or, rather, two, the Arabic [ʔ] *askar* and the Persian *laškar*, “army”, sometimes seen as the same lemma, while in Arabic the initial *L* was said to have been treated as in [ʔ] *ʾIskandar*, thus the Arabic word being actually an Iranian loan. On the other hand, the New Persian *laškar* is sometimes also taken to be from the Old Arabic *ʾlaskar*¹²⁵ < Byzantine Greek from Latin *exercitus*. However, the Arabic word has been derived also from the Persian, and it was assumed that the Persian is cognate with the Sanskrit *naś-kar*¹²⁶. Another etymology belongs to Skalmowski¹²⁷, who speculated on the possibility of survival of a dialectal variant [from a “Pashto-like dialect”¹²⁸] of Middle Iranian *dstkrt(y)* in the New Persian, both

¹²³ See JEFFERY, The Foreign Dictionary of the Qurʾan... 119–120; cmp. WIDENGREN, Muhammad, the Apostle of God... 186.

¹²⁴ This Middle Persian *arus*, “white”, occurs in Arabic, too, as *ʿrūs*, *ʿrūsa*, “bride, doll”, contaminated with the borrowed Aramaic verbal root *ʾRS*, *ʾRSI* [note *Aleph* instead of Arabic *Ayin*], “to marry”. Cf. Th. NÖLDEKE, Lehnwörter in und aus Äthiopischen // Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft (Strassburg, 1910) 31–65, pp. 51–52; see also LESLAU, Comparative Dictionary of Geʾez... 71. Cf. now also D. SHAPIRA, Tabernacle of Vine: Some (Judaizing?) Features in the Old Georgian Vita of St. Nino // *Scrinium* 2 (2006) 273–306.

¹²⁵ Cf. *līwān*, <*al-īwān*, *aiwān*, *apadāna*, EILERS, Iran and Mesopotamia... 496, with bibliography.

¹²⁶ PLATTS, A Dictionary of Urdū... 761b, 957a; Indic *rakṣā*-, “defense”, quoted in A. SIDDIQI, Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabischen (Göttingen, 1919) 70, and in W. SKALMOWSKI, On Middle Iranian *dstkrt(y)* // *MEDIOIRANICA*, Proceedings of the International Colloquium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 21st to the 23rd of May 1990 / Ed. W. SKALMOWSKI, A. VAN TONGERLOO (Leuven, 1993) (*Orientalia Lovaniensia* 48, Uitgeverij Peeters en Departement Orientalistiek) 159–162, p. 160, n. 17.

¹²⁷ SKALMOWSKI, On Middle Iranian *dstkrt(y)*... 160–161.

¹²⁸ There is, of course, the possibility that some Eastern-Iranian words entered Arabic at an early stage, via Western-Iranian, but in the case of Arabic *fann*, which was mentioned above, explained as from **fand*, Eastern Iranian for *band*, “trick” [EILERS, Iranisches Lehngut im Arabischen... 601], another solution must be looked for. The word is from Middle Persian, i.e., Western Iranian, *pand*. Another Semitic-Eastern-Iranian isogloss is Aramaic *ʾwpšr*, Persian *afzār* [>Hebrew *ʾabhīzār*], Bactrian [*loic*] *obosaro*, Old Iranian **upačāra*-, W. B. HENNING *apud* F. ROSENTHAL, A Grammar of Biblical Aramaic (Wiesbaden, 1963, 2nd revised ed. [1st ed.: 1961]) (*Porta Linguarum Orientalium*, neue Serie V) 58–60, p. 50 & n. 7. In the light of the Sogdian *nʾkrt* *k*, the

“army” and “camp, encampment” [viz. the later *urdū*]¹²⁹. In DkM 761.21–2 = Dk 8.38.68 we have: *ud abar cē ēwēnag ī mānistān ī Frāšostar ud Jāmāsp pad L’ ŠKL laškar u-šān dād*, “and about what (was) the custom of residence of F and J in L’ ŠKL laškar [rendered by West as “plundering army”¹³⁰] and about their law”.

Another Arabic word, *maydān*, is of unclear origin, but obviously non-Arabic; in the early Islamic cities-camps, the *maydān* was the center of a city; the same is true for early Anatolian Islamic strongholds, where the word *maydān* was also in use; justice was exercised there. It is possible that the Arabic *maydān* goes back to Iranian **madiān*, Middle Persian *mayān*, written *mdy’n*, New Persian *miyān*, “middle” > “center”. The phonetic image of the word may be explained as follows: **madiān* sounds too close to *madīnah*, the Arabic word for “city”, especially, in its plural form, *madā’in*, thus there was a need to discriminate between the two. Besides, the popular etymology sought to adopt **madiān* into an existing root pattern, which was successfully found, the root of *DYN*, “to judge”¹³¹, in Aramaic. It is possible that the ending *-dān* was also analyzed as a known suffix. It seems that the borrowing must be dated to the Sasanian period, if not earlier, when Aramaic was still current in ‘Irāq al‘Arab.

Arabo-Persian *nqd* [Pl. *nuqūd*], “silver”, perhaps is not Arabic at all, Frejman 1947, 165; cf. also [especially Eastern] Persian, Pashto, Urdu *nuqra*, *idem*.

¹²⁹ On *dastakert*, cf. also B. GEIGER, *Mittelpersische Wörter und Sachen* // *WZKM* 42 (1935) 114–128, p. 123ff.

¹³⁰ E. W. WEST, *Contents of the Nasks* (Pahlavi Texts, Part IV, Sacred Books of the East, edited by F. M. MÜLLER, XXXVII) (Oxford, 1892; Delhi, 1969) 130.

¹³¹ Of course, *madīnah* itself is from Aramaic *DYN* / *DWN*, being an Aramaic loan word in Arabic. The Aramaic / Hebrew equivalent of Iranian *dahyu* > *deh* is *mādīnāthā* / *mādīnāh*. And as for the Arabic word for “religion”, *dīn*, it is the most classical example of the contamination pattern in Arabo-Iranian linguistical contacts: here the Aramaic *dīn[ā]*, in its specifically Jewish legalistic sense, used also for “religion”, “judgement of the Religious Doctors”, came together with the Iranian *dēn*, from *daēna*, “form, beauty”, also used in Pahlavi for “religion”. Although the contamination occurred already in Aramaic, it is possible that some specifically Iranian overtones are kept better in Arabic. Middle Persian *dāt ud dēn*, “Gesetz und Religion”, was adapted unto Aramaic *dīn*, “judgement”, cf. Esther 1.13, *dāth wadīn*, rendered by the LXX as *nomos kai krisis*, see O. KLÍMA, *Einiges über die stilistischen Ausdrucksmittel in älteren Iranischen Sprachdenkmälern* // *Acta Iranica* 4 (1975) 485–491, p. 488 n. 8. Cf. also SHAPIRA, *Anūš* and *Uthrā* Revised... 167–171.

Arabic *mann*, “a weight”, New Persian *man*, may be the result of a contamination of the Aramaic *manā*, *mānā*, Greek *mnā*, Akkadian *manūm*¹³², and Iranian *patmān* / *paymān*, compare Turkic from Middle Iranian *batman*¹³³.

Arabic *šā'n*, “affair, rank, prestige, etc.”¹³⁴, may be from Persian *sān*¹³⁵, whence also Slavonic *san*, “Würde” and Russian *sanovnik*, “Würdenträger” (Ukrainian *šan* and Polish *szan*, “honor”, are from Turkish < Arabic), contaminated with Aramaic *sā* [ʾnāʾ], “tumult, noise”.

Syriac *kāmākhā*, whence Arabic *kāmākh*, *kāmikh*, “hors d’oeuvre”, is from Iranian (New Persian *kāma*, *kamūja*)¹³⁶. But was it the result of contamination with the genuine Semitic word for “flour”, *QMḥ*? Does Syrian Arabic *kmāž*, “pitta”¹³⁷ [Pl.; Sng *kmāže*], belong here?

Arabic *šātir* [> Turkish *şatır*], “adroit, cunning, smart, bright”, and the root formed therefrom, *šṬR*, may also be Iranian. I would suggest it came from the Early Middle Iranian form **šathr*, “land, realm” > “Iranian civilized lands” [for an Arab] > *šātir*, “possessing civilized nature, urbanite, cunning”. As to the semantic shifts, compare New Persian *balad*, “knowing”, *balad būdan*, “to know”, from Arabic *balad* (< Latin *palatinum*)¹³⁸. The original meaning of *šathr* still survives in Arabic *šaṭr*, “part” [of land], “direction”. In Western

¹³² Cf. EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen...* 616.

¹³³ Cf. A.-M. VON GABAIN, *Irano-Turkish Relations in the Late Sasanian Period* // *The Cambridge History of Iran* 3(I), *The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods* / Ed. E. YARSHATER (Cambridge—London, 1983) 613–624, p. 624.

¹³⁴ Cf. F. G. ANDREAS, *Zwei sogdische Exkurse zu Vilhelm Thomsens: Ein Blatt in türkischer Runenschrift* // *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin* (1910) 307–314 [*Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Expedition I, Zentralantiquariat der DDR* (Leipzig, 1972) 616–623], p. 313 [622].

¹³⁵ A. A. Зализняк, *Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода* // *Вопросы славянского языкознания* 6 (1962) 28–45, p. 37 (with bibliography) takes it to be a word common to Slavic and Iranian, comparing it to Indic *sānu-*, “height”; Andreas, *ib.*, compared the Iranian **sāhana* [Persian *sān*, Sogdian *šān*] to Indic *śāsana*, “Anweisung, Geheiß, Befehl”. Compare D. D. Y. SHAPIRA, *Irano-Slavica Notes for Iranian, Slavic, Eastern-European (“Russian”), Germanic, Turkic and Khazar Studies* // *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 14 (2005) 197–230.

¹³⁶ As EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen...* 583, noted, *-akh* is for *-ak* / *-ag*.

¹³⁷ The Hebrew *pittāh* itself is a result of an old contamination of the old Hebrew *path*, from *PTT*, with the Greek word, whose reflects are Turkish *pide*, “pitta”, and the Middle Hebrew *pīdh*, “nourishment”. But cf. D. L. GOLD, *The Etymology of the English Bread Name pita* // *Jewish Language Review* 4 (1984) 58–76; cf. also IDEM, *De onde viene el nombre “pita”?* // “*Aki Yerushalayim*”. *Revista de la emision en djudeo-espanyol de Kol Israel-La Boz de Israel* 32–33, Anyo 9 (1987) 38–39.

¹³⁸ Cf. note 59.

Slavic one finds [dialectal] Polish *szatrzeć*, “to know how”, Czech *šetřiti*, “to care, to save”, which are said to be old Iranian loans¹³⁹.

Arabic has *daʿwa*, “call, appeal”; *daʿwā*, “allegation”, claim”; *duʿā*, “plea, prayer”, formed from the root *DʿW*, “to call, to pray, etc.” of uncertain etymology: South Arabian *dʿw* means “to know, to be aware of and is connected to the Canaanite and Hebrew *YDʿ*, “to know” (cf. South Arabian *dʿt*, “announcement”; Hebrew *dʿt*, “knowledge”). However, one may suggest that the Arabic for “plea, prayer”, *duʿā*, and other forms as well, underwent a semantic change under the influence of the Middle Persian verb *dawīdan*, “to speak [daivically] / to shout”. The semantic shift “to speak as a devil” > “to curse” > “to bless” finds its reverse parallel, e.g., in the shift of the Hebrew root *BRK*, “to bless” > “to curse”¹⁴⁰.

The Syriac *ḥšāmā*, “coena”, *ḥšāmīthā*, *ḥšāmīthā*, has been identified as a borrowing from Middle Persian **xšām* (Christian Sogdian *xšām*, Munjānī *xšēma*)¹⁴¹. An *Aphʿel* verbal form (*aḥšem*, “coenavit”, “to sup, dine, take food”)

¹³⁹ According to ТРУБАЧЕВ, Из славяно-иранских лексических отношений... 3–81, from Old Iranian **xšatraya-*. These Western Slavic forms may, indeed, be borrowings from Iranian, however, not from Old Iranian, but from Turkish *şatur*, cf. SHAPIRA, Irano-Slavica Notes... 197–230. Now I would suggest considering an Iranian etymology of one well-known Arabic root, which, to the best of my knowledge, is isolated within the Semitic realm; while proposing my own etymology, I shall compare this Arabic root to what seems to be an old Iranian (Scytho-Sarmatian) borrowing in Slavic. The Arabic root in question is *KhTR*, “to be weighty, important; to be risky; to know, etc”; *khaṭra*, “idea, notion”; *khaṭīr*, “serious, grave, important”; *khaṭīr*, “idea, thought, notion, mind, desire”. The range of meanings is close to Slavic (Russian) *khitryj*, “cunning, scheming, daring, smart” (of a person), “sophisticated” (for a plan, machine etc.), whose etymon was so far noted only in Baltic (which is full of Slavic loan words). In my opinion, the Slavic word is connected to Iranian *xratu-* (Persian *khrad* / *khirad*, “wisdom”, which, as is well known, is formed from the same root as Greek *kratus*; compare Ossetic *xʁaru*, “sposobnostʹ, darovanie; sila, énergija; doblestʹ [ability, gift = talent; force, energy; valor]”; Ossetic *xatyr*, “mercy”, is a late Arabo-Persian loan). The metathesis in the suggested Iranian loan word in Arabic is a result of avoiding contamination with the genuine Semitic root *KhRT*, “to engrave”.

¹⁴⁰ In passing, it is worth noting that a Middle Iranian word from which *dawīdan* was formed, and not necessarily in its Arabo-Persian form *daʿwā* / *duʿā*, was entered into Eastern Yiddish [Western Yiddish has *orn*, from *orare*] from, obviously, the presupposed pre-Ashkenazic Eastern European substratum of Yiddish, as the word for “to pray”, *dávenen* (in fact, many etymologies have been suggested for this Yiddish word, most of them Romance, like the Italian verb *divinare*, “to prophecy, to predict, etc.”). As for the semantics of such loan words, compare another Yiddish word (from Romance) for “to say grace”, *benčen* (**benedicere*).

¹⁴¹ TEDESCO, Iranica... 41–42 (cf. also C. BROCKELMANN, Lexicon Syriacum, editio secunda aucta et emendata (Halis Saxoniæ, 1928) 263b, “vespertina”, “supper”, *pace* Nyberg *MOr* 14.236. Cf. also Turkish *aḡşam*, “evening”, New Persian *šām*.

was formed from it. Is it possible that this or a related lemma had something to do with the Hebrew *ḥašmōnā'ī*, “Hasmonæan”, the nickname of the Maccabæan priest family, emphasizing the ritual aspect of the evening diner¹⁴²?

¹⁴² In Hebrew itself, a *hapax* (Psalms 68.32) *ḥašmān*, of uncertain meaning and etymology [“noble”? “messenger”?; Modern Hebrew: “Roman Catholic cardinal”], seems to have been coalesced with the Iranian loan word.

It seems plausible to explain the otherwise problematic Hebrew *rīr* as taken from Iranian *rīd-*, *rīd-*, IndoIranian *rī-* / *rai-* / *lai-*, “to pour”, *cacare*.

Another lemma to be discussed as a possible candidate for being a result of contamination is the obscene Modern Israeli Hebrew word for penis, namely *záyin*. Many etymologies have been proposed to explain it; in the latest study, Assaf and Bartal (D. ASSAF, I. BARTAL, *Gilgulo šel zanab: meḥašroṭh haḥasidim el hasleng hayisraeli // Lešonenu laʿAm*, 44.2 (1993) 73–79) traced the beginnings of the usage several generations back. According to these authors, Yiddish *shvonts* (German *Schwantz*) was substituted by its Hebrew translation, *zānābh*, “tail”, which in turn became so obscene that a new euphemism was coined, *záyin*, after the name of the first letter of the word *zānābh*. This is quite a plausible explanation, and I may add that something similar happened in Russian, too, in which *xuj* became taboo and was replaced by *xer*, the latter being the older name of the first letter of the word *xuj*. In turn, *xer*, too, became taboo, as did the name of the letter which fell into disuse (borrowed by Israeli Hebrew, both *xuj* and *xer* are attested in Part Two of “The World Dictionary of Hebrew Slang” [Dahn BEN-AMOTZ, Netiva BEN-YEHUDA, *Millōn Aḥul-manyūkī ləʿIbhrit Mədhubbereth*]). However, the history of the Israeli term, *záyin*, is more complicated, in my opinion, than suggested by Assaf and Bartal, albeit I see no need to reject their etymology. I wish only to draw attention to other possible factors at work. Yiddish — as other languages did and do — had many words for *penis*, most of them now used in American English and Israeli Hebrew. In my opinion, we should consider the possibility that another Yiddish word, namely *shmok* / *shmuk*, “penis”, literally “ornament”, from German *Schmuck*, was translated by a Hebrew word, whilst *Arabic*, but not Hebrew, semantics was meant (*genitalia* are called *jewels* / *ornaments* in some languages, cf. L. ROSTEN, *The Joys of Yiddish* (New York etc., 1989) 475–476, with references).

Post-Biblical Hebrew has *záyin*, meaning, in older texts, “weapon, arms” (and many speakers of Hebrew believe that *this* is the original meaning of the slang word). Nevertheless, the semantic shift **arms* > *penis*, though possible and widespread elsewhere, seems to me unlikely in this specific case of Israeli Hebrew). It has been suggested that this Hebrew word is actually an Iranian loan word *zēn*, “weapon, armor; saddle” (Middle Persian *sneh*, connected with Slavonic *snast*’, “tool”, means “weapon” as well). The *Piʿel* verbal form, *zayēn*, means “to supply, to make armed” (similarly, Aramaic *Paʿel zāræz* is also from Iranian with the basic meaning “arms, ammunition”, cf. above): *lišīm məzuyyān gazlān hūʾ*, “he is an armed highway-man and robber” (BT, Baba Qama 57); *ziyyānām kəlēy zayin*, “he armed them with weapons” (Qohelet Rabba 9); etc. The word is also well-attested in Aramaic and Syriac: Aramaic *zyyn*’, “weapons”, Syriac *zaynā*, “arms, armor, furniture, ornaments”, *zayen*, “to arm”; compare Aramaic *zēn*, “arms”, as in *bzywny*, **bē[ʾt] zēnā*, “prison”, “house of arms”, translating the genuine Iranian *zēn-dān*, “arsenal” (compare Armenian *zntan* from New Persian *zindān*, cf. EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen...* 598; Spoken Arabic *zinzāna*

As we have seen, Iranian loan words in Arabic include some common words as *ḤRS*, *qawī*, *ʿayš*, *ʿYŠ*, *FTŠ*, *FHM*, and others.

We should also pay attention to the fact that Hebrew, including Modern Israeli Hebrew, is an important source enabling us to clarify some aspects of the Iranian lexica borrowed in Aramaic and Arabic.

(3)

GENUINE SEMITIC ERRONEOUSLY TAKEN AS IRANIAN

Arabic *amraṭ*, *amlaṭ*, “hairless”, is not from **a-mard*, “not man-like”¹⁴³, but belongs to a Semitic family of roots with the basic meaning “to pluck out hairs”. To the same family of roots belongs also Arabic **amlaṭ*, “sea-turtle”¹⁴⁴.

[from Mameluk Egyptian, spread throughout Syrian, Palestinian and other dialects and also penetrated Israeli Hebrew]; as to *dn- > zn-*, compare Egyptian *khizma*, *khizmat-gī*, also Judæo-Persian *xizma*. Cf. also SHAKED, Bagdāna, King of Demons... 261a).

In Western Semitic (Aramaic, Syriac, Hebrew), the borrowed Iranian root, *ZYN*, coalesced with the genuine Semitic root *ZWN*, “to provide (victuals)”, as in Syriac *zāyantā*, “victuals, provision, supply”. This root *ZYN* was borrowed from Aramaic / Syriac (or, directly from Iranian?) into Arabic, with the basic meaning “to decorate”, which later developed into the verb “to shave” (on account of using “arms”-like instruments?).

In Arabized Medieval Hebrew, a new meaning of the root *ZYN* was developed, no doubt, under the impact of Arabic *ZYN*, “to decorate” (*zayn*, *tazyīn*, etc.): *u-phīlaghšīm rabbōth māzuyyānōth bāmīnēy takhšīṭēy zāhābh*, “and many mistresses adorned with golden jewels” (Hebrew version of Maimonides’ “Guide for the Perplexed” 3.12). There can be no doubt that the meanings “to ornate, to adorn” and “to supply arms” have been developed from the same Iranian basic meaning, “to provide, to supply” or the like. I would suggest that in the Arabic-speaking surroundings, it was this second meaning, “to decorate”, that reappeared in the emerging New Hebrew. Arabic *zayn* / *zēn*, “ornament”, served as a “Semitic” substitute / a euphemism for the Yiddish word *shmok*. Thus, when the speakers of Early Modern Hebrew used *záyin* for *penis*, they may have thought of Arabic *zayn* / *zēn*, “ornament”, as of an equivalent of the Yiddish *shmok*.

It is not improbable that the Arabic *zubb* / *zibb* was derived, too, from Iranian. New Persian *zīb*, “ornament”, *zībā*, “pretty”, *zēwar*, “ornament”, Sogdian *wyzbčyh* (*wi zifti*), “ornament”, have been explained as deriving from Iranian **zaip-* / *zip-* (Боголюбов, Согдийские этимологии... 108, although J. MARQUART, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran. II* (Leipzig, 1905) 6, n. 6, derived *zīb*, *zībā* from Aramaic *zīwā*, “splendor, beauty”). If the Arabic word *zubb* / *zibb* is from this Iranian *zīb*, “ornament”, the gemmination of the last consonant must be compulsory, so as to compensate for the missing third radical.

¹⁴³ As stated in EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen*... 585.

¹⁴⁴ This Arabic word served as the basis for a conjuncture of a Biblical text going back to Canaanite mythology (Psalms 74.14) and a Hebrew word *ʿmlš* was reconstructed: *ʿattāh riššaštā rā[ʾ]šē[y] Liwyāthān, tittānennū maʾakhāl ləʿam lāš*

Arabic *gānn* / *djānn*, *ginn* / *djinn*, “Geist”, has nothing to do with Persian *gyān* > *jān*, “soul”¹⁴⁵, but is from the old Semitic root *GNN* [Hebrew: “to protect”]; but Arabic *majnūn*, “possessed”, formed from the same root, could be a calque of the Middle Persian *dīwānag*, “possessed (by demons) > crazy” (*dīw*=*ginn* / *djinn*)¹⁴⁶.

The idea that the Persian term for a “cross”, *čalīpā*, was the source of Arabic *ṣalīb* is untenable¹⁴⁷. It was rather the Aramaic *ṣalībā* (whence Arabic *ṣalīb*) that was the source of the Persian *čalīpā*, or, at least, influenced both the meaning and the form of the Persian word. Semitic *SLB* used for “crucifixion” is a Phoenician loanword (as to the practice of crucifixion, it was adopted by the Romans from the Punæans, as is well known) in post-Biblical Hebrew and Aramaic [whence it came to Arabic]. Old Hebrew never used *SLB*, and the genuine Hebrew word actually in use for “crucifixion”, namely *hōqēa*¹⁴⁸, was derived from *YQ* [=Arabic *WQ*], while *ZQP* was used alongside *SLB* in Aramaic dialects. In addition, the occurrence of Arabic *ṣulb*, “hard, firm, rigid; loins, backbone”, and its verbal derivatives makes it clear that the root, *SLB*, is genuine Semitic. However, *č* and *p* of the Persian word remains mysterious¹⁴⁸.

iyyīm (“Thou breakest the heads of Leviathan in pieces, and gavest him to be meat to the people inhabiting the wilderness” [King James’ Version]), where it was suggested to read **lāʿamlāšīm*, “to the sea-turtles”. Recently this *reconstructed* Hebrew word was introduced into Israeli Hebrew and is now in use (at least, this writer came across it in an article dealing with ecological problems in the Red Sea).

¹⁴⁵ As was supposed in EILERS, *Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon...* 206.

¹⁴⁶ Cf. also note 102 above. The Hebrew word for “crazy, divinely-obsessed”, *māšuggā*¹⁴⁸, compare especially *mešuggā* ‘*š hā-rūaḥ*, may contain the same root as the Arabic *šujā*¹⁴⁸, “[*berserk-like] hero”, although Hebrew *š* generally corresponds to Arabic *s*.

¹⁴⁷ Although upheld in EILERS, *Iranisches Sprachgut im arabischen Lexikon...* 206, and in EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen...* 606 (**čahr-pā*, “Vierfass”); cf. also H. W. BAILEY, *Iranian Studies II // BSOS* 7 (1933–1935) 69–86, p. 78.

¹⁴⁸ (Muslim) Khwarazmian *člyp*’*k*, “cross”, is from New Persian *čalīpā*, but Christian Sogdian *člyb*’ (cf. D. N. MACKENZIE, *The Khwarezmian Glossary-V // BSOAS* 35 (1972) 56–73, p. 58) is from Syriac, as the Christian Sogdian orthography indicates clearly, although in this particular dialect one finds secondary Iranian borrowings from Iranian via Syriac, cf. N. SIMS-WILLIAMS, *Syro-Sogdica III: Syriac Elements in Sogdian // Acta Iranica* 28 (Hommages et Opera Minora, Volume XII, A Green Leaf, Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen) (Brill—Leiden, 1988) 145–156, p. 146ff.: Syriac **ptq*’, “lawsuit, judgement”, Ossetic *fädg*, “law” [Semitic *ptq*, *ptq*’ is Iranian itself!; Arabic *batīqa*, Aramaic *ptq*’, Hebrew *pétheq*, “document”. P. ZIEME, *Die türkischen Yosīpas-Fragmente // Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung* 14 (1968) 45–55, pp. 55, regarded the Old Turkish *bitkāči*, “scribe”, as a Syriac loan word, **petqā* + *čī*; in my opinion, it might be just an old Iranian borrowing]; *mgwš*’, “magus”, Sogdian from Syriac; *r’z*’ [Western Syriac!], “sacrament, eucharist” (Syriac

Mansour Shaki examined the Middle Persian word, *mihr*, “contract”, as the source of Arabic *mahr*, Pl. *muhūr*, “dowry, ransom”, only because New Persian has *mahr*, “dowry”¹⁴⁹; this idea is to be rejected as the Semitic word is already attested in Biblical Hebrew [*mōhar*, Gen 34.12, etc.] and Aramaic from Egypt and has a good Semitic etymology (*MYR*, “to exchange”, / *maḥāru*-, “to pay, exchange, etc.”). On the contrary, the Semitic *mahr* / *mōhar* has probably influenced the range of meaning of Middle Persian *mihr* (ultimately, from **mithra*-, “covenant, agreement”). As to New Persian *mahr*, “dowry”, this is, of course, a borrowing from Arabic, though perhaps contaminated with an Iranian word for “document”, formed from a root different from that of *mitra* / *mithra*- / *mihr*¹⁵⁰.

The Semitic *qubbah*, “Kuppel”¹⁵¹, was only semantically influenced by Persian *gunbad*, but the word is Semitic, with a good etymology, and appears in Hebrew as early as in the Pentateuch.

verb *RWZ*, “gaudio exsultavit”, *rwāzā*, “exsultatio”, from Iranian (Avestan *urvāzā*), see TEDESCO, *Iranica*... 53); one finds some Syriac words in the *Zafāngūyā Farhang*, cf. С. И. БАЕВСКИЙ, «Румийские» слова в персидском словаре “*Zafāngūjā*” // *ИИ* 21 (1970) 91–99, and compare J. W. WERYHO, Syriac Influence on Islamic Iran (The evidence of loanwords) // *Folia Orientalia* XIII (1971) 299–321. On Syriac elements in Old Uigur, see A. VAN TONGERLOO, Notes on the Iranian Elements in the Old Uigur Manichean Texts // *MEDIOIRANICA*, Proceedings of the International Colloquium organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 21st to the 23rd of May 1990 / Ed. W. SKALMOWSKI, A. VAN TONGERLOO (Leuven, 1991) 213–219, p. 218, n. 11 [*xunox*, *addamoz*, *ahrendus*, *adam*, *mar*; the list may be enlarged, as van Tongerloo has noted].

¹⁴⁹ See M. SHAKI, “The Sassanian Matrimonial Relations” // *AO* 39 (1971) 322–345, p. 324, and M. SHAKI, Two Middle Persian Legal Terms // *Mémorial Jean de Menasce* / Ed. Ph. GIGNOUX, A. TAFAZZOLI (Louvain, 1974) (Fondation Culturelle Iranienne 185) 327–336, p. 333, n. 34.

¹⁵⁰ *muhraq* (F. STEINGLASS, *A Comprehensive Persian-English Dictionary* (Beirut, 1975, repr.; first published 1892) 1354), “a leaf, page, writing”; Parthian *muhraq* (W. SUNDERMANN, *Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur* // *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung* 14.2 (1968) 386–405, pp. 400–401, n. 70), “gesiegeltes Schreiben”; Armenian *mourhak* (with a Parthian metathesis), “Urkunde etc.”, Georgian *murdari*, “stamp-keeper”; on Aramaic *mwhrqy w'brygny*, **muhrak i vābharikan*, “Vertragsurkunde”, cf. EILERS, *Der alte Name*... 60, n. 2. Cf. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*... 394, 646.

¹⁵¹ Cf. EILERS, *Iranisches Lehngut im Arabischen*... 585.

РУКОПИСНЫЙ АРАБСКИЙ ПЕРЕВОД НОВОГО ЗАВЕТА С СУФИЙСКИМ КОММЕНТАРИЕМ (ЗАПАДНЫЙ СУДАН, ПОСЛЕ 1727 Г.)

В муниципальной библиотеке старинного бретонского города Ванн находится небольшая коллекция рукописей на арабском языке¹. Согласно опубликованному описанию, эта коллекция представляет собой «собрание разрозненных фрагментов, магических формул и т.д., написанных различными суданскими и магрибинскими почерками. Приобретено в Судане во время войны с Махди (?), привезено в Брест офицером морской пехоты и передано в библиотеку Ванна маркизом д'Эстурбийоном в конце 1892 г. 203 отдельных листа, от 14 до 22 строк на странице. 170×150 мм»².

Подобные собрания попадали в европейские библиотеки и музеи еще до колониального раздела Африки, часто вместе с сумками, в которых они находились³. В каталогах каждое собрание, как правило, учитывалось как отдельная рукопись.

Место создания рукописей, вошедших в данную коллекцию, остается неизвестным. Возможно, они попали в руки французского офицера в эпоху махдистского движения на территории современного Судана (с историко-географической точки зрения, в Восточном, или Нильском, Судане) Од-

¹ Bibliothèque municipale de la ville de Vannes, Ms. 17. Микрофильм этого был любезно предоставлен мне Муниципальной библиотекой города Ванн при содействии Дома наук о человеке (Maison des Sciences de l'Homme) в Париже и г-жи Сони Кольпар (Sonia Colpart).

² "Collection de pièces détachées, formules magiques, etc. de mains soudanaises et maghrébines diverses. Recueilli au Soudan à l'époque de la guerre du Madhi (sic), rapporté à Brest par un officier d'infanterie de la marine et donné à la Bibliothèque de Vannes par le marquis d'Estourbillon à la fin de l'année 1892. 203 feuilles détachés, de 14 à 22 lignes à la page. 170 sur 150 millim." (Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. T. XLIII. Supplément. T. IV (Paris, 1904) 665). Лишь первая фраза того описания вошла в более поздний свод источников по истории Африки: издание: Guide to the Sources of the History of the Nations. Sér. B. Africa. Vol. 4. Sources de l'Histoire de l'Afrique au Sud du Sahara dans les Archives et Bibliothèques françaises. II. Bibliothèques (Zug, 1976) 673). Во втором издании воспроизведена только первая фраза ранее опубликованного описания.

³ Вплоть до конца XIX в. суданские рукописи обычно не переплетались и хранились в сумках, составляя своего рода передвижные библиотеки исламских ученых.

нако палеографические особенности большинства рукописей позволяют атрибутировать это собрание как западноафриканское (западносуданское).

Традиция арабского письма в Западной Африке не была однородной. К западу от современной Северной Нигерии и Нигера, в частности, у мандингов, сонинке, в областях Фута-Торо и Фута-Джаллон, господствовал западносуданский тип письма, тесно связанный с магрибинской традицией. Именно этот вариант арабской графики преобладает в данном собрании. Только одна из рукописей была, несомненно, создана не в Судане, а в Магрибе или Сахаре. Это плохо сохранившийся комментарий на известное в Северной и Западной Африке сочинение (лāmиййа) об именах Аллаха, которое приписывается египетскому мистiku ад-Димйātī. Существует несколько трактатов о магических свойствах и способах применения⁴ этого сочинения.

Автор данного комментария упоминается в рукописи как шейх ал-‘Аббās ал-Маррāкушī, или ибн ал-Баннā. По-видимому, это ибн ал-Баннā ал-Маррāкушī (Абū-л-‘Аббās Аҳмад ибн Муҳаммад ибн ‘Усмāн ал-Аздī, 1256—1321), марокканский ученый-суфий, занимавшийся математикой, астрономией, астрологией и оккультными науками и прославившийся после смерти как волшебник⁵. Каждому стиху сочинения ад-Димйātī в комментарии соответствует особый талисман (хātим, букв. «печать», магический квадрат, в клетки которого вписаны числа, буквы и отдельные слова, например, имена ангелов и пророков).

Магрибинский комментарий с «печатями» занимает особое место в данной коллекции. Суданский ученый, которому она принадлежала, скопировал текст комментария, включая часть талисманов. К сожалению, копия магрибинской рукописи, выполненная западносуданским вариантом арабского письма, также сохранилась не полностью.

Помимо двух копий одного и того же комментария на сочинение об именах Аллаха, ваннское собрание включает еще одну рукопись этого поэтического произведения (без талисманов и пояснений), стихотворное восхваление Муҳаммада, несколько фрагментов различного содержания (магия, астрология, молитвы, поэзия), а также рассказ о Йа‘қубе и фараоне, приписываемый Ка‘бу ал-Ахбāру, и «исламизированный» арабский перевод Десяти Заповедей и Нового Завета (не менее двух рукописей).

⁴ В частности, это сочинение использовалось как вирд (суфийская молитва) в Марокко. См.: Дж. С. Тримингэм, Суфийские ордены в исламе (М., 1989) 78, 176; R. LE TOURNEAU, Hansaliyya // EI. III. 167a.

⁵ H. SUTER, M. BENCHENEB, Ibn al-Bannā al-Marrākushī, Abū ‘l-‘Ābbās Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Uṭmān al-Azdī // EI. III. 731a: «...he was regarded as a sort of magician, with the power to perform miracles by means of his scientific knowledge applied to divination and magic. Nevertheless, his biographers praise his piety, his noble character and irreproachable conduct».

В рассказе о Йа'қубе и фараоне говорится о том, что 'Имләк ал-Кāфир (букв. «Амалекитянин Неверный»), самый жестокий из фараонов, был поражен красотой сыновей Йа'қуба, пришедших в Египет по торговым делам. 'Имләк ал-Кāфир хочет взять в жены их сестру, прекрасную Данийāl, и пишет письмо правоверному Йа'қубу, который отвечает отказом. После обмена письмами разгневанный фараон посылает войско (со слоном⁶) в Ханаан. На помощь Йа'қубу и его детям приходят ангелы; Джibrīл трижды уничтожает врагов своим криком. В конце концов, все уцелевшие египтяне принимают ислам. Рассказ сильно отличается от коранической истории Йūsuf и его братьев⁷. Кроме того, одна из глосс в рукописи этого сочинения представляет собой точную цитату из евангельского рассказа о воскрешении Лазаря (Ин. 11.40–42).

Самая значительная по объему группа рукописей содержит текст Десяти Заповедей, перечень книг Нового Завета, начало Евангелия от Матфея, некоторые послания апостола Павла, а также часть Первого Соборного Послания апостола Иоанна Богослова, всего 236 страниц текста с исламскими, в том числе суфийскими (кадиритскими) интерполяциями и дополнениями, включающими коранические цитаты и кадиритские молитвы.

Общая европейская нумерация листов ваннской коллекции не всегда соответствует исходному порядку и количеству листов и страниц; встречается повторная фолиация. Кроме того, текст арабского перевода Десяти заповедей и Нового Завета оказался разделенным на несколько частей — л. 25, лл. 56–59, лл. 61–111, лл. 113–117, лл. 120–122 (конец европейской нумерации). Тем не менее, относительно несложно определить, что переписчик пользовался печатным изданием 1727 г., в котором были объединены переводы Нового Завета и Десяти Заповедей⁸.

Суданский ученый скопировал титульный лист⁹, а также номера страниц оригинала, колонтитулы и сигнатуру, в том числе латинские буквы¹⁰. В тексте сохранены номера стихов и глав переведенных книг Нового Завета.

⁶ Явное заимствование из коранического предания о походе Абрахи на Мекку в «год слона».

⁷ См., напр.: М. Б. Пиотровский, Коранические сказания (М., 1991) 90–100.

⁸ العهد الجديد لرَبَّنَا يسوع المسيح، وايضاً وصايا الله العشر كما في الاصحاح العشرين من سفر الخروج. [لندن]، ١٧٢٧.

Несколько экземпляров этого издания хранятся в Отделе литератур стран Азии и Африки Российской Национальной библиотеки в Санкт-Петербурге.

⁹ Текст скопирован дважды почти без изменений, но дата издания воспроизведена как ٩٧٦٧ (9767), а в другом, более кратком списке — ٩٧٦١٧ (97617)!

¹⁰ В сильно искаженном виде; все эти детали оригинала включены в рукописный текст как интерполяции.

Арабский перевод Десяти Заповедей и Нового Завета, основанный на тексте издания 1727 г., представлен, по меньшей мере, двумя рукописями. Обе рукописи выполнены одним переписчиком. Одна из них, написанная более крупным небрежным почерком, внешне выглядит как черновой список¹¹. Она невелика по объему (4 страницы) и начинается с предисловия переписчика (1 страница без басмалы, т.е., возможно, не полный текст). Далее следуют формулы начала текста (басмала, таслийа), затем слова *باختراع الانجيل* «с объяснением смысла»¹² Инджйла (Евангелия), скопированный титульный лист издания 1727 г. и первые четыре заповеди (не полностью, соответствуют с. 4 печатного текста).

«Черновой» вариант предисловия начинается словами:

باختراع الانجيل بالعهد الجديد لربنا يسوع المسيح، وايضا وصايا الله العشر
«С объяснением смысла Инджйла (Евангелия); Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа, а также Десять Заповедей Божиих».

Затем переписчик повторяет первую фразу, за которой в текст предисловия вводится цитата из Корана:

*باختراع الانجيل بالعهد الجديد مع النية الصالحة مع الامانة بالرسول كلهم
كما سيأتى خبرهم فى قراءان محمد صل الله عليه وسلم.*

«с объяснением смысла Инджйла, с Новым Заветом, с благим намерением, с верностью всем пророкам; как будет рассказано о них в Коране Мухаммада».

Далее следует один из самых известных аятов суры «Корова»:

*امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنين كل امن بالله وملائكته وكتبه
ورسله لا نفرق بين احد من رسله وقالوا¹³ سمعنا واطعنا غفرانك ربنا
واليك¹⁴ المصير*

«Уверовал посланник в то, что ниспослано ему от его Господа, и верующие. Все уверовали в Аллаха, и Его ангелов, и Его писания, и

¹¹ В письменной традиции Западного и Центрального Судана четко выделяются рукописи, выполненные переписчиком или автором «для себя» (لنفسه), как обычно сообщается в колофоне), часто более небрежным почерком, с исправлениями и т.п. Черновики в европейском понимании встречаются редко.

¹² В современном арабском литературном языке — «изобретение; открытие». Это слово употреблялось в исламской филологической традиции, когда речь шла о создании (изобретении) чего-либо, не существовавшего ранее, см.: Г. Э. фон Грюнебаум, Основные черты арабо-мусульманской культуры (М., 1981) 151, 159. В данном контексте, по-видимому, означает «объяснение, открытие (скрытого смысла), разъяснение».

¹³ و. В рукописи пропущен союз و.

¹⁴ و. В рукописи пропущен союз و.

Его посланников. “Не различаем мы между кем бы то ни было из Его посланников”. Они говорят: “Мы услышали и повинемся! Прощение Твое, Господи наш, [и] к Тебе — возвращение!”», 2:285¹⁵.

Окончание предисловия, по-видимому, представляет собой неполную цитату из айата, завершающего суру «Корова», 2:286:

حتى الى القوم الكافرين ثم يخترع الانجيل بالبسملة

«...вплоть до народа неверного. Затем разъясняется Инджил (Евангелие), [начиная] с басмалы»,

Ср. в Коране:

لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين

«Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее. Ей — то, что она приобрела, и против нее — то, что она приобрела для себя. “Господи наш! Не взыщи с нас, если мы забыли или погрешили. Господи наш! Не возлагай на нас тяготу, как Ты возложил на тех, кто был раньше нас. Господи наш! Не возлагай также на нас то, что нам невмочь. Избавь нас, прости нам, и помилуй нас! Ты — наш владыка, помоги же нам против народа неверного!”»

«Черновому» списку предисловия к переводу Нового Завета в ваннском собрании предшествует 1 лист (л. 122). Можно предположить, что этот лист был первым в не переплетенной «библиотеке» суданского ученого. Текст на л. 122 близок к «черновику» перевода по почерку (небрежные начертания букв, возможно, из-за особенностей калама). Часть листа после «печати» (л. 122v) не заполнена.

Основная часть текста на л. 122 представляет собой цитату из «ал-‘Ақида ас-сугра» североафриканского ученого-мистика XV в ас-Сан’уси¹⁶ (первые несколько предложений этого сочинения, до сих пор популярного в Западной Африке):

«Знай, что рациональное суждение сводится к трем частям — необходимости, невозможности и допустимости. Необходимое — это то, отсутствие чего не постигается разумом, невозможное — то, существование чего не постигается разумом, а допустимое — это то, существование и отсутствие чего допускается разумом. И каждому зрелому [человеку] необходимо по закону знать, что является необхо-

¹⁵ Здесь и далее цитаты из Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского.

¹⁶ В самом тексте его автором назван «шейх, законовед, святой праведник Абū ‘Абдаллāх Мухаммад ибн Йūsuf ас-Сан’уси ал-Хасанī» (л. 122r).

димым относительно (букв. «в истине») Господа нашего, велик Он и славен, и что невозможно, и что допустимо. Также необходимо, чтобы он знал подобное этому относительно пророков, [да будет] над ними [благословение]» (л. 122v).

Переписчик добавил к тексту еще одну фразу, под которой изображена небрежно выполненная «печать»:

وفيه طريق الى كل سعادة وسلامة من كل سعادة ورزق ومحبة كل اناس وتوفيق

«И в нем (в знании) — путь ко всякому благополучию и сохранение всякого благополучия, и благосостояния, и любви всех людей, и успеха».

В исламской традиции Западного и Центрального Судане, особенно среди фульбе, заучивание «ал-‘Ақйда ас-сугрā» было первым этапом в процессе изучения эзотерических наук, включая искусство составления талисманов («печатей»)¹⁷. Можно предположить, что цитата из сочинения ас-Санūsй на л. 122 представляет собой начало предисловия к «черновому» варианту списка.¹⁸

Вторая рукопись состоит из трех частей. В первой части скопированы титульный лист (л. 111v) и первые страницы (с. 4–14) издания 1727 г. — первые семь заповедей¹⁹, а также главы 1–5 и часть шестой главы Евангелия от Матфея (до Мф. 6.24). Скопирован и кустод на с. 14 (الفصل «раздел»; в печатном тексте далее следует двенадцатый раздел Евангелия от Матфея). На л. 111v непосредственно над скопированным титульным листом расположена фраза, которую можно интерпретировать как название «исламизированного» перевода Нового Завета:

هذه شروط كتب انجيل باختراع لانجيل

«Это — положения книг Инджйла (Евангелия) с объяснением смысла Инджйла».

Выше на той же странице помещены формулы начала текста (басмала, таṣлийа) и молитва:

¹⁷ См., например: L. BRENNER, M. LAST, The Role of Language in West African Islam // *Africa* 55.4 (1985) 435–436.

¹⁸ Сам ас-Санūsй также не был чужд интереса к поиску исламского содержания в Новом Завете и отождествлял Утешителя (baraqlīt) и Спасителя с Мухаммадом. См.: H. BENCHENEB, al-Sanūsī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf // *EI*. IX. 20a.

¹⁹ Заповеди с восьмой по десятую пропущены. Однако, скорее всего, это связано не с идеологическими основаниями, а с пропуском при чтении (заповеди расположены в два столбца, столбец слева на с. 5 не скопирован). В отличие от текста Нового Завета, все скопированные заповеди не содержат комментариев переписчика.

اللهم انك العفو تحب العفو فاعف²⁰ عني يا رب يا رب

«О Боже, воистину Ты — Прощающий, и Ты любишь прощение; прости меня. О Господи! О Господи!»

Эта молитва опирается на хадис, приведенный ат-Тирмизй (5:534):

اللهم إنك العفو كريم تحب العفو فاعف عني

«О Боже, воистину Ты — Прощающий, Щедрый, и Ты любишь прощение; прости меня». Ср. также один из аятов суры «Трапеза»:

ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا
فبما نقضهم به ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم
فاعف عنهم واصفح حظا مما ذكروا ان الله يحب المحسنين

«И за то, что они нарушили свой договор, Мы их прокляли и сделали сердца их жестокими: они искажают слова, (переставляя их) с их мест. И забыли они часть того, что им было упомянуто. И ты не престаешь узнавать об измене с их стороны, кроме немногих из них. Прости же и извини, — ведь Аллах любит добродетельных!» (5:16 (13), в рассказе об иудеях и христианах).

На другой странице того же листа находится сложное по структуре предисловие переписчика (л. 111r, без басмалы), которое частично совпадает с приведенным в «черновом» списке. Текст предисловия включает как коранические цитаты (в основном, полемического характера), так и собственные слова переписчика²¹:

وان منكم الا وارادها²² كان على ربك حتما مقضيا *

لاية وقوله تنزيل *

بل الله اعبد وكن من الشاكرين وما قدروا²⁵ الله حق قدره ولا رضى²⁴ جميعا قبضته²³

والسماوات مطويات²⁶ يمينه سبحانه وتعالى عما يشكرون *

ثم نويت باختراع لانجيل *

ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين *

واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شىء عليم *

لا اله الا الله *

فتجيب لنا *

²⁰ В рукописи: فاعفا .

²¹ Выделены курсивом в русском переводе. Части предисловия разделены знаком *.

²² В рукописи: الاورادها .

²³ В рукописи пропущено: يوم القيامة: «(в) день воскресения».

²⁴ В рукописи: لارض .

²⁵ В рукописи: قدور .

²⁶ В рукописи: مطوية .

لا اله الا الله *

حتى تخرج روحنا *

وبالحق انزلناه²⁷, وبالحق نزل *

وما محمد، وما كان محمد، وامنوا بما نزل على محمد، محمد رسول الله *

Нет среди вас того, кто бы в нее не вошел²⁸; для твоего Господа это — решенное постановление (19:71).

Согласно знаменю и сказанному в Писании.

Да, Аллаху поклоняйся и будь благодарным! (39:66)

И не ценили они Аллаха истинной ценой, а земля вся в Его руке [в день воскресения], и небеса скручены Его десницей. Хвала Ему, и превыше Он того, что они придают Ему в соучастники! (39:67)

И я вознамерился объяснить смысл²⁹ Инджйла (Евангелия).

Господи наш! Мы уверовали в то, что Ты ниспослал, и последовали за посланником. Запиши же нас вместе с исповедующими! (3:53)

И бойтесь Аллаха; поистине, Аллах вас учит, и Аллах знает о всякой вещи! (2:282)

Нет божества, кроме Аллаха!³⁰

И Ты отвечаешь нам.

Нет божества, кроме Аллаха!

Пока ты выйдешь (49:5), Наш дух³¹.

И в истине Мы его ниспослали, и в истине он нисшел (17:105).

И Мухаммад не есть (вероятно, неполная цитата из 3:144, «И Мухаммад — только посланник, до которого были посланники»), и Мухаммад не был [отцом кого-либо из ваших мужчин, а только — посланником Аллаха и пророков] (33:40). А они [...] уверовали в то, что было ниспослано Мухаммаду (47:2). Мухаммад — посланник Аллаха³².

Вторая, основная часть рукописи соответствует (кроме дополнений и комментариев) с. 318–366 в издании 1727 г. Она начинается с шестнадцатой главы Первого послания к Коринфянам, включая заглавие (السَّادِسُ عَشْرُ) «шестнадцатая глава»). Далее следует полный текст Второго Послания к Коринфянам, а также посланий апостола Павла к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам и Колоссянам. В текст Послания к Галатам включены обширный исламский комментарий и перефразированная цитата из Евангелия от Луки. Еще более значительный комментарий

²⁷ В рукописи: نزلناه.

²⁸ В геенну.

²⁹ Здесь также используется слово اختراع, т.е. букв. «изобрести Инджйл».

³⁰ В Коране: (37:35); первая часть формулы шахāды.

³¹ Упоминается в Коране там, где говорится о Марйам и ее ребенке (19:17; 21:91; 66:12). Вероятно, здесь имеется в виду ʿĪsā, «Дух Аллаха».

³² В Коране: (48:29); вторая часть формулы шахāды.

исламского (суфийского) характера был добавлен переписчиком между текстами посланий к Ефесянам и к Филиппийцам. Кроме того, скопировано большинство стихов Первого Послания к Фессалоникийцам (с начала до 1 Фес. 4.11).

В рукописи также содержится начало Первого Соборного Послания апостола Иоанна Богослова (до 1 Ин. 3.7, с. 426–428 издания 1727 г.).

Можно предположить, что по каким-то причинам переписчик не скопировал другие книги и главы Нового завета, несмотря на то, что он, несомненно, имел в своем распоряжении, по крайней мере, часть текста Евангелия от Луки и Евангелия от Иоанна. Об этом свидетельствуют цитаты, включенные в Послание к Галатам (Лк. 3.34–38) и в рассказ о Йа'қўбе и фараоне (Ин. 11.40–42).

Возможно, часть второго списка не сохранилась (есть басмала, причем не в начале текста, но нет ни колофона, ни обычной формулы завершения текста). Основная часть рукописи (послания апостола Павла), несомненно, представляет собой единый список. Что касается других частей рукописи, в которых содержатся Десять Заповедей, первые главы Евангелия от Матфея, а также начало Первого Соборного Послания апостола Иоанна Богослова, не исключено, что это фрагменты других списков, хотя и выполненных тем же переписчиком.

В любом случае, данный «исламизированный» перевод Нового Завета следует рассматривать как уникальный памятник суданской письменной традиции. В XIX—XX вв. в библиотеки исламских ученых Западного и Центрального Судана иногда попадали христианские издания на арабском языке или на африканских языках в арабской графике (т.н. аджами). В европейских библиотеках и архивах встречаются рукописные переводы некоторых книг Нового Завета на африканские языки в арабской графике, выполненные по заказу протестантских миссионеров. Отредактированный и дополненный арабский перевод, отличается от всех подобных изданий и рукописей, прежде всего, своей «исламизированностью» (коранические цитаты, исправления и дополнения к новозаветному тексту). В то же время это не исламская «реконструкция» Евангелия наподобие псевдо-Псалтыри³³, а «исправленный» список христианского арабского перевода (из того же источника заимствован и текст глоссы к рассказу о Йа'қўбе и фараоне).

Самый заметный образец «исламизирующей» трансформации — текст Послания к Галатам (лл. 25, 84–97). Фактически редактируя арабский перевод послания, переписчик стремился внести изменения в те стихи, в которых упоминаются Бог Отец и особенно Иисус Христос как Сын Божий

³³ См., например: С. А. Французов, Псевдо-Псалтырь Давида в мусульманской традиции (история изучения и общая характеристика жанра) // *ХВ III* (IX) (2001).

(«раб» вместо «Сын»³⁴, ربّ «Господь» вместо اب «Отец»). Пример такого исправления дает уже Гал. 1.1: والاله الاب «и Богом Отцем»³⁵ в издании 1727 г., но ولاله ربنا в рукописи³⁶. Редактированию подвергся текст и в Гал. 1.4:

بمشئة الاله وابينا «по воле Бога и Отца нашего» в печатном тексте³⁷, но بمشئة الاله وربنا «по воле Бога и Господа нашего» в рукописи.

В трех стихах Послания к Галатам переписчик скопировал первоначальный текст практически без изменений: من الاله لاب وربنا يسوع المسيح «от Бога Отца и Господа Нашего Иисуса Христа» (Гал. 1.3; в рукописи: «Сына Своего» (Гал. 1.16); ابنه «Сына Своего» (Гал. 1.16); فبايمان ابن الله «верою в Сына Божия» (Гал. 2.20)³⁸. В других стихах переписчик сохранил текст оригинала, но добавил свои исправления или комментарии. Исправление может выглядеть как надстрочная глосса, например, в Гал. 1.19: اخي الرب «кроме Иакова, брата Господня»³⁹. В ваннской рукописи эти слова скопированы практически без изменений (с ى без точек), но с исламизирующей глоссой عبد «раб», то есть «кроме Иакова, раба Господня» (л. 84r). Чаше встречается сочетание надстрочных глосс с глоссами или комментариями в самом тексте.

Исламизация Послания к Галатам не сводилась к механической замене одних слов другими. Иногда переписчик исправлял текст, но затем возвращался к печатному оригиналу. В качестве примера можно привести трансформацию одного из стихов, в котором трижды использованы «неправильные» слова:

فاذا انتم بنون ارسل الله روح ابنه الي قلوبكم هاتفاً : يا ابتاه الاب

«А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: “Авва, Отче!”» (Гал. 4.6)⁴⁰. В рукописи текст этого стиха был исправлен:

فاذا انتم بنون (اسرائيل) ارسل الله روح عبده عيسى الى قلوبكم هاتفاً : يا ابتاه ربى

³⁴ Ср. в Коране: لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون

«Никогда не возгордится Мессия над тем, чтобы быть рабом Аллаху, ни ангелы приближенные!» (4:172).

³⁵ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ٣٣٥. Здесь и далее цитаты из Нового Завета приводятся по русскому синодальному переводу.

³⁶ В данной рукописи сочетание букв ال («алиф-лām») регулярно заменяется диграфом «лām-алиф» (лигатура لا). Возможно, такое совпадение в написании связано с западноафриканским чтением арабского артикля как начального l- (например, law(w)al(i) < al-'awwal «первый»).

³⁷ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ٣٣٥.

³⁸ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ٣٣٧-٣٣٥.

³⁹ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ٣٣٦.

⁴⁰ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ٣٣٩.

«А как вы — сыны (Израилены), то Бог послал в сердца ваши Духа раба Своего 'Исы, вопиющего: "Авва, Господи!"» (л. 86r).

Переписчик дополнил текст стиха, но затем зачеркнул слово اسراييل, явно противоречившее содержанию послания. Таким образом, слово بنون «сыны» осталось не исправленным. Вероятно, именно поэтому над словом ربي в рукописи добавлена глосса ابي «Отче мой», своего рода реконструкция исходного текста.

В двух стихах Послания к Галатам переписчик сначала исправил текст. Затем он зачеркнул исправления и вернулся к оригиналу, но снабдил его глоссами (повторив то, что было зачеркнуто) и комментариями. В итоге исправленные и дополненные стихи приобрели следующий вид:

فلما حان كمال الازمان ارسل الله⁴¹ ابنه اى روحه مولودا من امرأة عابدة صابرا
تحت الشريعة

«Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, то есть Духа Своего, Который родился от жены поклоняющейся, подчинился закону» (л. 86r), ср. в печатном тексте послания:

فلما حان كمال الازمان ارسل الله ابنه مولوداً من امرأة عابدة صابراً تحت الشريعة
«Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону» (Гал. 4.4)⁴²;

لانكم كلكم⁴⁴ بنوا الله اى عبيد الله، لانه حاشا عن الولد لو نسبت⁴³ الولد
لنسبت العالمين خالصون اعمالهم، انتم بالايمان بالمسيح يسوع
«Ибо все вы — сыны Божии, то есть, рабы Божии, потому что Он не имеет ребенка, а если бы было родство с ребенком, то возводили бы происхождение [к нему] знающие, очищающие деяния свои, по вере во Христа Иисуса» (л. 86'r), ср. в печатном издании 1727 г.:

لأنكم كلكم بنوا الله⁴⁵ انتم بالايمان بالمسيح يسوع
«Ибо все вы — сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал. 3.26)⁴⁶.

Полемический комментарий опирается на текст Корана, в котором упоминается «чистая вера» (الدين الخالص), 39:3, ср. также:

لو اراد الله ان يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء

⁴¹ Далее следует روحه (зачеркнуто).

⁴² العهد الجديد لرَبَّنَا يسوع المسيح، ٣٣٩.

⁴³ В рукописи: نسبة.

⁴⁴ В рукописи: كلكم. Далее следует عبيد الله (зачеркнуто).

⁴⁵ Подчеркнуто в печатном тексте.

⁴⁶ العهد الجديد لرَبَّنَا يسوع المسيح، ٣٣٨.

«Если бы Аллах желал взять для Себя ребенка, то Он избрал бы, что Ему угодно из того, что творит...» (39:4).

Помимо исправлений и дополнений полемического характера, в рукописи подтверждается подлинность некоторых стихов Послания к Галатам при помощи коранических цитат, не отделенных от основного текста какими-либо условными знаками, например:

فان كان احدكم ينهش الآخر وياكله فاحذروا ولا تفنوا⁴⁷ من بعضكم بعضا.
وفى قرءان محمد صل الله عليه وسلم: ولا تغتب⁴⁸ بعضكم بعضا ايحب احدكم
ان ياكل لحم اخيه ميتا...

«Если вы друг друга угрызаете и съедаете, берегитесь, чтобы вы не были истреблены друг другом (Гал. 5.15). А в Коране Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует, [сказано]: “И пусть одни из вас не поносят за глаза других. Разве пожелает кто-нибудь из вас есть мясо своего брата, когда он умер?”» (далее следует полный текст айата 49:12; л. 89^v); ср. в печатном тексте:

فان كان احدكم ينهش الآخر وياكله فاحذروا الا تفنوا من بعضكم بعض⁴⁹

В рукописи встречаются не только интерполяции и глоссы, опровергающие или подтверждающие текст издания 1727 г., но и дополнения уточняющего характера, например: «раб, это значит “подобный вам” (ابنا معناه كمثلى) и «сын, это значит “подобный мне” (عبدا معناه كمثلكم) в стихе «Посему ты уже не раб, но сын, и ты — наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал. 4.7, л. 86r). В стихе «Итак, неужели я сделался врагом вашим, говоря вам истину?» (Гал. 4.16) переписчик добавил глоссу, отождествляющую истину и Евангелие («истину, то есть Инджил», الانجيل). (بالحق اى هو).

Одна из уточняющих глосс может интерпретироваться как суфийская:

فالشريعة كانت مودبتنا⁵¹ اى لشيخنا الى المسيح لتزكى⁵⁰ من الامانة

«Итак, закон был для нас детоводителем, то есть, принадлежащим нашему шейху, ко Христу, дабы нам оправдаться верою» (Гал. 3.24).

Некоторые глоссы, включенные в рукописный текст Послания к Галатам, носят сугубо филологический характер, например: اى الى زمان ابيه, «до срока, отцом назначенного, то есть, до (назначенного им) времени⁵²» (Гал. 4.2., л. 86r).

⁴⁷ В рукописи: تغتوا.

⁴⁸ В рукописи: يغت.

⁴⁹ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ٣٤١.

⁵⁰ В рукописи: ليتزكى.

⁵¹ В рукописи: موادبتنا.

⁵² Букв. «до времени отца его».

Особый интерес представляют интерполяции в той части четвертой главы послания, в которой упоминается ветхозаветная история детей Авраама (Гал. 4.21–31), рожденного от рабыни (Измаила) и от свободной (Исаака). Переписчик дополнил текст послания, прежде всего, вставив в Гал. 4.22 имена матерей Исма‘йла (библейского Измаила) и Исхāқа (Исаака):

لأنه مكتوب ان ابراهيم كان له ابنان، واحد من الامة مارية، وواحد من
الحرّة اسمّا سارة

«Ибо написано: “Ибрāхīm имел двух сынов, одного от рабы (Māрийа), а другого от свободной (ее имя — Ṣāра)”».

Противопоставление детей Авраама в арабском печатном тексте 1727 г. описано, в частности, следующими словами (имеющими и ино-сказательный смысл, согласно самому Посланию к Галатам):

لكن الذى من الامة وُلد بما يخصّ البشرة، والذى من الحرّة (وُلد) بالموعِد

«Но который от рабы, тот рожден по плоти; а который от свободной, тот по обетованию» (Гал. 4.23)⁵³.

В рукописи этот стих подвергся редактированию:

لكن الذى من الامة⁵⁴ بما يخصّ به البشرة، من اسماعيل الى محمد صل الله عليه وسلم،
فهؤلاء مع نسله للامة مارية، وما الذى من الحرّة وُلد بالموعِد

«Но который от рабы, тот рожден по плоти, от Исма‘йла до Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует, а эти [потомки] — его (Исма‘йла) потомство от рабыни Māрии; а который от свободной, тот по обетованию».

Слева на полях там, где кончается этот стих, переписчик добавил помету وقف «пауза», и выделил ее при помощи рамки (с трех сторон). В результате рукопись приобрела внешнее сходство с западноафриканскими рукописями Корана.

В послании упоминается Хāджар (Агарь), мать Исма‘йла согласно исламской традиции (Гал. 4.24–25). В рукописи это имя было скопировано без каких-либо комментариев.

Между четвертой и пятой главами Послания к Галатам в рукописи добавлены краткий автобиографический комментарий переписчика (л. 90r), генеалогия Мухаммада, новозаветное родословие Иисуса (лл. 25’v, 25’’r) и космогоническая «родословная» по восходящей линии от Адама до Света Аллаха (л. 25r).

Краткий рассказ о происхождении переписчика и его имени представляет собой продолжение четвертой главы послания:

⁵³ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ٣٤٠.

⁵⁴ В рукописи: لامة.

فاذا ايها⁵⁶ اخوة ما نحن اولاد الامة⁵⁵ بل اولاد الحرية، واقف هنا حتى
نشرح لكم ايها تلاميذ الحق نقص تاريخهما، الاول⁵⁷ انا اولاد الحرية نسبتي
بابن هالي الذي زوج امي مريم المجد له⁵⁸ بن حانة، نذكره

«Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной.

Здесь остановимся⁵⁹, чтобы объяснить вам, о ученики истины, то, чего не хватает в истории их обеих.

Во-первых, я — потомок свободной [женщины]. Мое происхождение⁶⁰ связано с сыном моего дяди по матери⁶¹, который женился на моей матери Марйам, слава ему (?), ибн Хāна⁶², мы помним его» (л. 90r), ср. в печатном тексте:

فاذا يا اخوة ما نحن اولاد الامة بل [اولاد] الحرية

«Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной» (Гал. 4.31).⁶³

Краткий, но очень интересный автобиографический комментарий допускает возможность различной интерпретации. Переписчик именует себя потомком свободной женщины, тогда как пророк Мухаммад и его предки вплоть до Исма‘йла названы в том же тексте потомками рабыни (со ссылкой на Коран). Можно предположить, что таким образом автор рассказа говорит о своем неарабском происхождении, но возможна и буквальная интерпретация текста.

Самое сложное для интерпретации место в автобиографической части рассказа — имя «Ибн Хāна». В этой связи следует заметить, что Иисус Христос упоминается в рукописи (2 Кор. 1.14, л. 57r) как «Господин наш ‘Исā ибн Марйам ибн⁶⁴ Хāна»:

سيدنا عيسى بن مريم بن حانة

⁵⁵ В рукописи: لامة.

⁵⁶ В рукописи: فاذا ايها.

⁵⁷ В рукописи: لاول.

⁵⁸ В рукописи: المجد ليه. Эту фразу, скорее всего, следует читать как «слава ему» (очевидно, об умершем, на что указывает и глагольная форма نذكره «мы помним его»).

⁵⁹ В рукописи: واقف, букв. «остановившийся». Возможно, здесь так записано араб. وقف «остановка; пауза».

⁶⁰ Вариант перевода: мой насаб (имя с элементом ابن «сын»).

⁶¹ В рукописи: هالي (араб. هال «мираж; кардамон» с притяжательным местоимением первого лица единственного числа) вместо более вероятного خالي «мой дядя (со стороны матери)».

⁶² Возможно, ошибка в грамматическом роде (ибн «сын» вместо бинт «дочь»).

⁶³ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ٣٤٠.

⁶⁴ Так в тексте, вместо ожидаемого Марйам бинт Хāна («дочь Хāны»).

В мусульманской традиции мать Марйам известна как Ҳанна (Анна в христианском предании). Имя Марйам в разных вариантах является обычным женским именем у мусульман, в том числе и в Западном Судане, чего нельзя сказать об имени Ҳāна (Ҳанна). Скорее всего, «ибн Ҳāна» — это фиктивный насаб женщины, которую звали Марйам. Для арабской антропоники характерно употребление фиктивных имен типа кунья (имя по сыну), в том числе связанных с библейскими и кораническими сюжетами, а также с историческими событиями (Абӯ ‘Али вместо Ҳасан, Абӯ Дā’уд вместо Сулаймāн)⁶⁵. Иногда таким же образом использовался и насаб.

В рукописях, вошедших в состав данного собрания, имя переписчика (и, очевидно, первого владельца коллекции) приводится в разных вариантах — Ибн Марйам Муҳаммад ал-Б*вāк* ибн ‘Абд ар-Раҳмāн, Марйам (так!) Муҳаммад ан-Наҳхāб ‘Абд ар-Раҳмāн, Ибн Марйам Муҳаммад ибн ‘Абд ар-Раҳмāн, Муҳаммад ал-Б*вāк* ал-К*нк*, наконец, просто Б*вāк* (без огласовок). Обращает на себя внимание нетипичное для арабских имен положение имени матери в имени переписчика.

В истории магрибинского ислама насаб Ибн Марйам известен, прежде всего, как основное имя Муҳаммада ибн Муҳаммада ибн Аҳмада (умер в 1014/1605 г.), составившего «ал-Бустāн фйзйкр ал-аулийā’ ва-л-‘уламā’», жизнеописание магрибинских святых и ученых. Сочинение магрибинца Ибн Марйама было, возможно, знакомо суданскому ученому, работавшему после 1727 г. Насаб Ибн Марйам также встречается в Центральном Судане; например, в Борну в XVII в. был известен законовед Сиди ибн Марйам. В первой половине XVIII в., также в Борну, прославился имам Муҳаммад ибн ал-хāджж ‘Абд ар-Раҳмāн ал-хāтйб б. бинт ал-хāджж ал-Барнāвй Хадж(и)рам(м)и⁶⁶. Несмотря на сходство имен, отождествить борнуанского Муҳаммада ибн ‘Абд ар-Раҳмāна с суданским ученым, скопировавшим Новый Завет и Десять Заповедей, мешает, прежде всего, западносуданский тип письма в рукописи, резко отличающийся от типичных образцов письменной традиции Борну⁶⁷.

После рассказа о происхождении переписчика и его имени в рукописи Послания к Галатам следует перечисление предков Муҳаммада⁶⁸:

⁶⁵ Я. П. Сикстулис, В. В. Матвеев, О. Б. Фролова, И. А. Амирьянц, М. А. Родионов, Арабы // Системы личных имен у народов мира (М., 1986) 44, 48–49.

⁶⁶ Букв. «сын дочери ходжи»; то же значение, по-видимому имеет прозвище Хадж(и)рам(м)и (на языке канури). Ему же приписывается арабизированное имя ал-Бāкūм. См.: Arabic Literature of Africa. Vol. 2. The Writings of Central Sudanic Africa (Leiden, 1995) 39–41.

⁶⁷ По-видимому, список с издания 1727 г., как и большинство рукописей в данном собрании, был выполнен самим редактором новозаветного текста.

⁶⁸ Все имена приведены без огласовок; их чтение дано по Ибн Хишāму. См.: Das Leben Muhammed’s nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd al-

«А [сын]⁶⁹ рабыни, Муḥаммад ибн ‘Абдаллāх ибн ‘Абд ал-Мутталиб ибн Хāшим ибн ‘Абд Манāф ибн Құсайй ибн Килāб ибн Мурра ибн Ка‘б ибн Лу[’]айй ибн Гāлиб ибн Фихр ибн Мāлик ибн Н[а]др ибн Кинāна ибн Хузайма ибн Мудрика ибн Илйās ибн М[у]нд[а]р ибн Низār ибн М[а]‘[а]ди ибн ‘Аднāн ибн Дāвūd ибн М[а]қām ибн Идрйс ибн Нāхūr ибн Найрах⁷⁰ ибн Й[а]‘р[у]ф ибн Й[а]сх[у]б⁷¹ ибн Сāб[и]т ибн Исмā‘ил ибн Ибрāхīm.

А он (Исмā‘ил) — тот, который родился у Ибрāхīма от рабыни» (л. 25^v).

Те же имена содержит и сйра в передаче Ибн Хишāма: «Муḥаммад ибн ‘Абдаллāх ибн ‘Абд ал-Мутталиб (Шайба ибн Хāшим) ибн Хāшим (‘Амрū ибн ‘Абд Манāф) ибн ‘Абд Манāф (ал-Мугйра ибн Құсайй) ибн Құсайй (Зайд ибн Килāб) ибн Килāб ибн Мурра ибн Ка‘б ибн Лу‘айй ибн Гāлиб ибн Фихр ибн Мāлик ибн ан-Надр (в рукописи: «ибн Н[а]др») ибн Кинāна ибн Хузайма ибн Мудрика (‘Амир ибн Илйās) ибн Илйās ибн Мудар (в рукописи: «ибн М[у]нд[а]р») ибн Низār ибн Ма‘адд (в рукописи: «ибн М[а]‘[а]дй») ибн ‘Аднāн ибн ‘Удд (или ‘Удад; в рукописи: «ибн Дāвūd») ибн Муқаввам (в рукописи: «ибн М[а]қām», далее «ибн Идрйс») ибн Нāхūr ибн Тайрах ибн Йа‘руб (в рукописи: «ибн Й[а]‘р[у]ф») ибн Йашджуб (в рукописи: «ибн Й[а]сх[у]б») ибн Нāбит (в рукописи: «ибн Сāб[и]т») ибн Исмā‘ил ибн Ибрāхīm».

От генеалогии Муḥаммада комментатор переходит к родословию Иисуса Христа:

وهو الذى ولده الامة⁷² من ابراهيم والتى ولده الحرة ولد لموعد يسوع بن يوسف...

«А он [Исмā‘ил] — тот, которого родила от Ибрāхīма рабыня. А тот, которого⁷³ родила свободная [женщина] — рожденный по обетованию⁷⁴, Йасў‘ (Иисус), сын Йўсуфа (Иосифа)...»

Данный текст, несомненно, представляет собой результат интерпретации четвертой главы Послания к Галатам (прежде всего, Гал. 4.23).

Malik Ibn Hishām (Gottingen, 1859) ۳–۴.

⁶⁹ Араб. ابن «сын» пропущено и затем добавлено над строкой.

⁷⁰ Вероятно, описка вместо Тайрах (пропущена одна диакритическая точка над первой буквой имени).

⁷¹ Вероятно, это имя следует читать как Йасджуб (Йашджуб). По-видимому, для Ибн Марйама [s] и [š] были вариантами одной фонемы (отсюда ошибки в употреблении арабских букв ش и س).

⁷² В рукописи: لامة.

⁷³ التى букв. «которая» (но далее следует глагол с притяжательным местоимением мужского рода единственного числа).

⁷⁴ Букв. «дитя обещания»

Приведенный далее вариант родословия Иисуса Христа, по-видимому, был создан путем трансформации стихов Евангелия от Матфея⁷⁵ (Мф. 1.1–16, от Авраама до Иисуса), вероятно, под влиянием сйры Мухаммада: «Йасӯ‘ (Иисус), сын Йўсуфа (Иосифа), сын Йа‘қўба (Иакова), сын Матасāна (Матфана), сын Алйа‘āзара (Елеазара), сын Алйўда (Елиуда), сын Аҳайма (Ахима), сын Қадуқа⁷⁶ (Садока), сын ‘Азара⁷⁷ (Азора), сын Алйāқйма (Елиакима), сын Абйўда (Авиуда), сын Ва-Зўрубāбйла⁷⁸ (Зорававеля), сын Ва-Сālāсā’йл⁷⁹ (Салафииля), сын Йўхāнии (Иехонии), сын [того, кто] родил по переселении в Бāбйл (Вавилон), как и братьев Йўхāнии, сын Йўсиййи (Иосии), сын ‘Амўна (Амона), сын Манассы (Манассии), сын Ҳазқиййи (Езекии), сын Ҳāза⁸⁰ (Ахаза), сын Йўсāма (Иоафама), сын ‘Ўза⁸¹ (Озии), сын Йўрāма (Иорама), сын Йўшāфāта (Иосафата), сын Āсы (Асы), сын Абиййи (Авии), сын Раҳаб‘āма (Ровоама), сын Сулаймāна (Соломона) от бывшей за Авариййей⁸² (Урией), сын Дāвўда⁸³ (Давида) царя, сын Йассй (Иессея), сын Ра‘ўс (Руфи), сын Бā‘āза (Вооза), сын Салмўна⁸⁴ (Салмона), сын Нақўна (Наассона), сын ‘Амайнāдāба (Аминадава), сын Фāриса («Фареса»), сын Ва-Арама⁸⁵ (Арама), сын Ҳасрўна (Есрома), сын Фāриса («Фареса»), сын Марсāм (Фамари), сын Зāхā⁸⁶ (Зары), сын Фāриса (Фареса), сын Йахўза (Иуды), сын Йа‘қўба (Иакова) и Исхāқа (Исаака), сын Ибрāхйма (Авраама)», ср. в Евангелии от Матфея:

«Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова. Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его; Иуда родил Фареса и Зару от Фамари; Фарес родил Есрома; Есром родил

⁷⁵ Интересно отметить, что не измененный печатный текст родословия от Авраама до Иисуса также скопирован в рукописи, причем к большинству имен добавлены огласовки (лл. 115^г, 115^г, 114^г). Чтение остальных имен в измененном варианте родословия дано по протестантскому арабскому переводу Библии, т. е. является условным.

⁷⁶ В рукописи Мф. 1.14 — Қадўқу (с окончанием именительного падежа).

⁷⁷ В рукописи Мф. 1.14 — ‘Азўр (без огласовок).

⁷⁸ В рукописи Мф. 1.13 — Заварабāбйл.

⁷⁹ В рукописи Мф. 1.12 — Сālāсā’йл.

⁸⁰ В рукописи Мф. 1.9 — Ахāз.

⁸¹ В рукописи Мф. 1.8,9 — ‘Авазаййā.

⁸² В комментарии к Посланию к Галатам дана неполная огласовка: لاوريا.

⁸³ В комментарии к Посланию к Галатам: داود, в рукописи Евангелия от Матфея: داود.

⁸⁴ В рукописи Мф. 1.4,5 дважды упоминается как Саталмўн.

⁸⁵ В рукописи Мф. 1.3,4 — Рāм (رām), [A]rām (ارām).

⁸⁶ Очевидно, описка; в рукописи Мф. 1.3 — Зāр[a]х (без огласовок).

Арама; Арам родил Аминадава; Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмона; Салмон родил Вооза от Рахавы; Вооз родил Овида от Руфи; Овид родил Иессея; Иессей родил Давида царя; Давид царь родил Соломона от бывшей за Уриею; Соломон родил Ровоама; Ровоам родил Авия; Авия родил Асу; Аса родил Иосафата; Иосафат родил Иорама; Иорам родил Озию; Озия родил Иоафама; Иоафам родил Ахаза; Ахаз родил Езекию; Езекия родил Манассию; Манассия родил Амона; Амон родил Иосию; Иосия родил Иоакима; Иоаким родил Иехонию и братьев его, перед переселением в Вавилон. По переселении же в Вавилон, Иехония родил Салафииля; Салафииль родил Зоровавеля; Зороваель родил Авиуда; Авиуд родил Елиакима; Елиаким родил Азора; Азор родил Садока; Садок родил Ахима; Ахим родил Елиуда; Елиуд родил Елеазара; Елеазар родил Матфана; Матфан родил Иакова; Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от которой родился Иисус, называемый Христос» (Мф. 1.1–16).

В измененном варианте родословия вместо исходной последовательности имен («Авраам родил Исаака», и т. д.) используется более привычная для исламской традиции генеалогическая схема. В тех местах, где родословие не ограничивается перечислением имен, сохранились фрагменты исходного текста, как и в именах с «префиксом» (союзом) و – Ва-Зўрубāйл («а Зороваель»), Ва-Сāлāсā’йл («а Салафииль»), Ва-Арам («а Арам»). Некоторые имена пропущены (Овид; как и в печатном тексте, не упоминается Иоаким) или добавлены (трижды упоминается Фāрис); наряду с мужскими именами в генеалогии перечисляются женские — Ра’ўс (Руфь, вместо Овида) и Марсāм (Фамарь).

Далее в рукописи следует общее родословие Мухаммада и Иисуса Христа, т.е. генеалогическая линия от Адама до Авраама (Ибрāхима). Это цитата из Евангелия от Луки по изданию 1727 г.⁸⁷:

«...ибн Ибрāхим (Авраам) ибн Тāрах (Фарра) ибн Нāхўр (Нахор) ибн Сāрўх (Серух) ибн Рāгā (Рагав) ибн Фāлаг (Фалек) ибн ‘Абар (Евер) ибн Сāлā (Сала) ибн Қайнāн (Каинан) ибн Рафахсад (Арфаксад) ибн Сāм (Сим) ибн Нўх (Ной) ибн Лāмах⁸⁸ (Ламех) ибн Матўсалах⁸⁹ (Мафусал) ибн Хāнўх (Енох) ибн Йāрид (Иаред) ибн Махлāлā’йл (Малелеил) ибн Қайнāн (Каинан) ибн Анўс (Енос) ибн Ши’т (Сиф) ибн Āдам»⁹⁰, ср. в русском синодальном переводе: «...[Сын] Авраамов, Фаррин, Нахоров, Серухов, Рагавов, Фалеков, Еверов, Салин, Каинанов, Арфаксадов, Симов, Ноев,

⁸⁷ В печатном тексте все имена приводятся без огласовок, как и большинство имен в рукописи Ибн Марйама.

⁸⁸ Внизу под этим словом на полях приведена глосса — исправление или, скорее, вариант чтения: Ламак (لماك). Вариант Лāмах дан в тексте дважды (в конце л. 25r и в начале л. 25v).

⁸⁹ В рукописи неполная огласовка: مَتُوسَلَخ .

⁹⁰ العهد الجديد لربنا يسوع المسيح، ١٠٩.

Ламехов, Мафусалов, Енохов, Иаредов, Малелеилов, Каинанов, Еносов, Сифов, Адамов» (Лк. 3.34–38).

Родословие, приведенное в рукописи, почти полностью совпадает и с одним из вариантов генеалогии Мухаммада в передаче Ибн Хишāма. Однако в данном случае влияние новозаветного источника кажется несомненным. Ибн Хишāму известен только один Қайнāн, тогда как в Евангелии от Луки и в рукописи Ибн Марйама упоминаются в одном и том же порядке два предка Ибрāхима (Авраама), носившие это имя

К тексту добавлены комментарии на полях, которые показывают уровень исламской учености переписчика. Примечание к имени Ибрāхима (л. 25ʳ, на полях справа) связывает генеалогии Иисуса Христа и Мухаммада:

وابراهيم جد وجد احمد ابن عبد الله

«А Ибрāхим — прародитель (букв. «дед и дед», т.е. «дед дедов») Ахмада ибн ‘Абдаллāха (т.е. Мухаммада)».

Там же дано примечание переписчика к имени Тāраха ((Фарры):

اما تاريخ حقيقة اسم العربية ، اسم ابي ابراهيم ، ازروفي سريانية تاريخ

«А что касается Тāраха, истинное арабское имя отца Ибрāхима — Āzār⁹¹. А в сирийском языке — Тāрах».

Переписчик также добавил глоссы к именам Хāнūха (Еноха) и первого Қайнāна (Каинана) (л. 25ᵛ). На полях сверху дана глосса к имени Хāнūха⁹² (Еноха) اسم ادريس في سريانية «имя Идриса на сирийском языке». Слева на полях к имени Қайнāна добавлено بَنُ بَرْدُ «сын Бариду⁹³» и بن يَيسَ «сын Йāниси». Вероятно, в этих глоссах следует видеть имена поколений, предшествовавших Еноху (ср. в русском синодальном переводе: «[Сын] Иаредов, ..., Еносов», Лк. 3.37–38).

Родословие Иисуса Христа в Евангелии от Луки оканчивается Адамом. Затем следует еще одно звено в перечислении имен: «...[Сын] Божий», в арабских переводах Библии — ابن الله (Лк. 3.38). Именно это звено оказалось неприемлемым для переписчика-мусульманина, так как оно вступает в прямое противоречие с кораническим текстом. В результате переписчик не только не скопировал последние слова третьей главы Евангелия от Луки, но и дополнил родословие Иисуса кратким космогоническим рассказом:

⁹¹ В Коране — Āzār (آزر).

⁹² В исламской традиции также Ахнūх.

⁹³ По-видимому, следует читать «Йариду» (пропущена одна диакритическая точка под первой буквой слова).

وءادم من تراب، وتراب من الارض، والارض من الزبد، والزبد من الموج،
والموج من الدخان، والدخان من الضياء، والضياء من النور، والنور انشقت
من نور محمد، ونور محمد انشقت من نور الله

«А Адам — из праха, а прах — из земли, а земля — из пены, а пена — из волн, а волны — из дыма, а дым — из сияния, а сияние — из света, а свет занялся от света Мухаммада⁹⁴, а свет Мухаммада занялся от света Аллаха».

Перечисленные в рукописи субстанции упоминаются и в Коране, ср. в суре «Семейство 'Имрāна»:

ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب...

«Поистине, 'Исā пред Аллахом подобен Адаму: Он создал его из праха...» (3:59).

Подобные сжатые описания процесса сотворения мира можно найти не только в трудах исламских ученых, ср. в рассказе о Таваддуд («Сказки 1001 ночи»): «Аллах создал Адама из глины, а глину — из пены, а пену — из моря, а море — из мрака, а мрак — из света, а свет — из рыбы, а рыбу — из скалы, а скалу — из яхонта, а яхонт — из воды, а вода создана всемогуществом, как сказал Аллах великий...»⁹⁵. Возможно, текст, приведенный в рукописи Ибн Марйама, представляет собой цитату из какого-то популярного сочинения, распространенного среди суданских суфиев в XVIII в.

Комментарий к четвертой главе Послания к Галатам завершается цитатой из Корана с пояснением Ибн Марйама:

كما قال تعالى: قل لن⁹⁶ كان للرحمان ولد فانا اول العبيدين، حسب ابن لامة بالفخر
ابن اسماعيل

«Как сказал Всевышний: [“Скажи:] ‘Если у Милосердного есть ребенок, то я — первый из поклоняющихся’”], довольно сына от рабыни для гордости сына Исма‘йла»⁹⁷.

Приведенная в рукописи кораническая цитата заимствована из суры «Украшения»:

⁹⁴ «Свет Мухаммада» хорошо известен в суфийской традиции (см., например: А. Д. Кныш, Нур Мухаммад // Ислам. Энциклопедический словарь (М., 1991) 193). Он упоминается как первооснова в процессе сотворения человека в западноафриканской исламской литературе на арабском языке, а также в поэзии на языках хауса и фула.

⁹⁵ Книга тысячи одной ночи (М., 1959) (5) 63–64.

⁹⁶ Так в тексте рукописи.

⁹⁷ Т.е., очевидно, «потомок Исма‘йла (сына от рабыни) гордится своим происхождением».

قل ان كان للرحمان ولد فانا اول العابدين

«Скажи: “Если у Милосердного есть ребенок, то я — первый из поклоняющихся”» (43.81).

Таким образом, фраза «я — первый из поклоняющихся» получила интерпретацию, связанную со светом Мухаммада.

В целом, дополнение к четвертой главе Послания к Галатам представляет собой краткое изложение космогонии и истории человечества по прямой линии от света Аллаха до Ибрахима (Авраама), а затем (по двум линиям) до пророков Исы (Иисуса Христа) и Мухаммада.

Ибн Марйам не только исламизировал новозаветный текст, но и использовал его как основу для изготовления магических «печатей». Почти все скопированные главы оканчиваются упоминанием о таких «печатах», например: *مع الخواتم* букв. «с печатями», даже если в рукописи приводится только один талисман, как после второй главы Послания к Галатам (л. 87^v), *مع الخواتم المباركة* «с благословенными печатями» (например, после третьей главы Послания к Галатам, л. 86^r), *مع الخواتم العظيم* «с великими печатями» (определение *العظيم* «великий» всегда стоит в форме мужского рода единственного числа). Далее следует магический квадрат или прямоугольник с изменяющимся числом клеток, иногда с комментарием переписчика. В Послание к Галатам суданский ученый включил 5 «печатей». После первой главы добавлена «печать», включающая цитаты из первой и второй глав послания (л. 85^r). После второй главы в «печати» использован текст Гал. 2.20 (*احبنى* «[который] возлюбил меня»), после третьей главы — текст Гал. 3.29: *نسل ابراهيم* «семя Авраамово». В талисманах, добавленных после четвертой и пятой глав Послания к Галатам, использованы только цифры.

Остается неясным, по какому принципу подбирались цифры, буквы или слова для заполнения магических квадратов и каким образом определялась сфера их практического применения. Иногда в «печати» содержится часть конкретного стиха из предыдущей главы либо начало или название следующей главы (книги). В этом случае можно предположить, что предназначение «печати» связано с содержанием цитируемого в ней стиха, главы или книги Нового Завета.

Попытки найти в Библии текст, обладающий магическими свойствами, продолжают в западноафриканской исламской среде и сегодня. В качестве примера можно привести рассказ миссионера Ларри Вандераа, который работает в одной из деревень Масины (Республика Мали). Л. Вандераа так описывает свое общение с пожилым марабутом (исламским ученым), который интересовался Библией: «Когда-то он был могущественным и хорошо известным, но с тех пор потерял многое из своего прежнего влияния. Он чувствовал, что ислам не удался ему, что все его тщательное соблюдение исламского ритуала было напрасным.

Мы обсуждали христианство и Библию, но стало ясно, что он лишь искал innde Alla⁹⁸ в христианстве, некоторые из магических стихов, которые, как он был уверен, существовали в Библии и могли восстановить его власть и богатство»⁹⁹.

В наши дни использование Писания, особенно Корана, в магической практике осуждается исламскими фундаменталистами, которые развернули бурную пропагандистскую деятельность в Западной Африке. Стремясь к «очищению» ислама, они отвергают многовековую суфийскую традицию Магриба и Судана.

⁹⁸ Букв. «имя Аллаха», т.н. «большое имя» у западноафриканских фульбе.

⁹⁹ LARRY VANDERAA, Strategy for Mission Among the Fulbe (part two) // *International Journal of Frontier Missions* 17.3 (2000) 51, http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/17_3_PDFs/10_Vanderaa_2.pdf.

Д. Г. Бондарев

СОРОК ЛЕТ СПУСТЯ*
КАНУРИЙСКИЕ ГЛОССЫ
В БОРНУАНСКИХ КОРАНИЧЕСКИХ РУКОПИСЯХ¹

Предисловие: сорок плюс пять лет

Изучение старых манускриптов требует неторопливости. Читатель библиотеки, переходя в рукописный отдел, меняет ручку на карандаш, замедляется в движениях, а получив рукопись из недоверчивых рук хранителя в свои — дрожащие, на какое-то время даже перестает дышать... Если также вспомнить о труднодоступности письменных памятников как в государственных так и в частных библиотеках, не покажется удивитель-

* Пользуюсь возможностью выразить свою признательность Адриану Дэвиду Х. Бивару за оказанное содействие при ознакомлении с его коллекцией, Филипу Дж. Джаггару за неоценимую помощь на самых разных этапах работы и Николаю Александровичу Добронравину, без которого мое знакомство с рукописями могло бы и не состояться. Я благодарен Валентину Феодосиевичу Выдрину, взявшему на себя труд прочесть настоящую статью и высказавшему ряд ценных замечаний, а также сотруднику библиотеки SOAS Елене Васильевне Шлюгер, чья любезная помощь позволила преодолеть различные технические трудности.

Мое особое признание — безвременно ушедшей Труле.

Список условных обозначений: 1ЕМ — Коран Еримы Мустафы; 2ШК — Коран Шетимы Каву; 3ИИ — Коран Имама Ибрахима; 4ММ — Коран Малама Мухаммада; ASSOC — ассоциатив; DET — детерминатив; DO — (direct object) прямое дополнение; GEN — генитив; IO — (indirect object) косвенное дополнение; LOC — локативный маркер; NA — (noun agent) имя деятеля; PART — партитивный маркер; PL — показатель множественного числа; PRHB — прохибитив; SJ — субъектный маркер; VN — (verbal noun) отглагольное имя.

¹ Султанат Борну — влиятельное государственное образование в бассейне оз. Чад. До конца XV в. известен как провинция Канема — древнего центра исламской культуры в историческом Центральном Судане. С основанием столицы Нгазаргаму в 1480 г. Борну наследовал Канему как центр мусульманской учености в этом обширном регионе. Этот высокий статус сохранялся до начала XIX в. и, в какой-то мере, сохраняется до сих пор: среди мусульман Нигерии, Нигера и Чада северо-нигерийский штат Борну (административный центр — Майдугури) считается престижным местом для продолжения мусульманского образования. В Канем-Борну сформировалась уникальная каллиграфическая традиция на основе арабской графики. Основным языком Борну был канури — язык западно-сахарской группы нило-сахарских языков, на разных диалектах которого в настоящее время говорит ок. 4.5 млн. человек в странах, прилегающих к оз. Чад.

ным, что обновление знания в области изучения рукописей происходит не столь быстро, как в других гуманитарных дисциплинах. В качестве беглого примера вспомним работу французского арабиста О. Уда, чья статья «Записки о магрибинском письме» вышедшая в 1886 году², цитируется как вполне актуальная во многих современных публикациях, посвященных исламской кодикологии и палеографии³.

Не пропала актуальность и предлагаемой статьи, несмотря на пять лет, прошедшие с ее написания. Пять лет — небольшой срок на фоне сорокалетнего забвения, в котором пребывала рассматриваемая ниже коллекция. Однако, пока статья ожидала публикации, в изучении основного объекта исследования — канурийских глосс — произошли значительные изменения:

а) В 2005 году, при поддержке британского фонда «Совет исследований в области искусства и гуманитарных наук» (Arts and Humanities Research Council) и Школы изучения Востока и Африки при Лондонском университете (School of Oriental and African Studies), коллекция борнуанских рукописей стала объектом междисциплинарного проекта «Древние коранические рукописи Борну» (полное название: «Early Nigerian Qur'anic manuscripts: an interdisciplinary study of the Kanuri glosses and Arabic commentaries»). О работе и последних достижениях проекта можно узнать по веб-адресам: <http://kanurimanuscripts.soas.ac.uk> и www.soas.ac.uk/africa/research/kanuri. Там же размещены постоянно пополняемые фотографии рукописей.

б) Объем борнуанской коллекции вырос в четырнадцать раз — от 230 до 3200 цифровых страниц и теперь включает семь коранических списков два из которых — полные (оба цветные в цифровом формате).

с) Во время полевых исследований в северо-восточном нигерийском штате Борну в 2005—2006 годах нами был обнаружен ранее неизвестный язык тарджумо, который восходит непосредственно к языку борнуанских глосс. Лексико-грамматическая структура тарджумо сильно отличается от канурийской, что делает этот язык непонятным для говорящих на канури, не прошедших специальное обучение. Будучи языком коранического комментария, употребляемым канурийскими мусульманскими учеными,

² О. HOUDAS, Essai sur l'écriture maghrébine // Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes (Paris, 1886) 85–115.

³ Cp. G. HUMBERT, Papiers non filigranés utilisés au Proche-Orient jusqu'en 1450 : Essai de typologie // *Journal Asiatique* 286.1 (1998) 1–54; F. DÉROCHE, Le livre manuscrit arabe: prélude à une histoire (Paris, 2004); F. DÉROCHE et. al., Islamic Codicology: an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script / Transl. by D. Dusinberre and D. Radzinowicz; ed. by M. Isa Waley (London, 2006); A. BROCKETT, Aspects of the physical transmission of the Qur'ān in 19th-century Sudan: script, decoration, binding and paper // *Manuscripts of the Middle East* 2 (1987) 45–67.

тарджумо совмещает, с одной стороны, признаки классического языка типичные для диглоссии, но, с другой стороны, функционирует исключительно на основе арабского языка. Сочетание этих признаков позволяют считать тарджумо уникальным явлением среди языков основанных на арабской графике. Изучение тарджумо упрощает дешифровку и интерпретацию коранических глосс.

д) Было установлено, что уже для писавших коранические комментарии в XVI—XVIII вв. язык глосс был архаическим письменным языком, что увеличивает хронологическую глубину по сравнению со временем создания самих рукописей⁴.

е) Данные недавних исследований показывают, что язык глосс, или древний канембу, обладает наддиалектными чертами, являясь предком обоих отдаленных диалектов (по другой классификации — языков) группы канури, собственно канури и канембу⁵. При этом древний канембу обнаруживает множество морфологических и синтаксических характеристик, размещающих его в «диахронической близости» к другим сахарским языкам — теда-даза и загава (бериа).

Предлагаемый далее текст заложил основы для получения и изучения новых данных, только что перечисленных. Большинство положений по-прежнему сохраняют силу, такие, например, как реконструкция маргинальной фонемы /*x/ в инициалах некоторых слов (последний абзац раздела б), или предположение о большей хронологической глубине и наддиалектном характере языка глосс, высказанное в последних параграфах статьи. Таким образом, она составляет часть актуальной истории в области изучения древнего канембу и борнуанских коранических списков и впервые знакомит их с русским читателем по-русски (за исключением краткого упоминания о материалах коллекции в моей статье, посвященной фонологическому содержанию двух графем языка глосс)⁶.

1

Коллекция коранических текстов, о которых пойдет речь, за время своего существования приобрела вполне человеческую биографию, полную причудливых неожиданностей и закономерных случайностей.

⁴ D. BONDAREV, An archaic form of Kanuri/Kanembu: a translation tool for Qur'anic studies // *Journal of Qur'anic Studies* 8.2 (2006) 142–153.

⁵ D. BONDAREV, In search of Saharan inflectional paradigms in Old Kanembu // *Afrika und Übersee* 88 (2005) 35–51, Johannes Lukas memorial edition.

⁶ Д. БОНДАРЕВ, Фонологический контраст или орфографическая вольность? (О двух графемах в языке борнуанских глосс) // *Ad hominem. Памяти Николая Гиренко* (СПб., 2005) 17–40.

В 1958 г. английский иранист А. Д. Х. Бивар, в то время сотрудник Отдела древностей при музеях Сокото и Баучи в северной Нигерии, обнаружил неподалеку от северо-западного нигерийского города Кебби коранический список, содержащий большое количество глосс на неизвестном языке. Владелец корана, Малям Мухаммаду, визирь эмирата Гвандо, не мог определить язык комментариев, признавая, что они не похожи ни на один из знакомых ему языков — арабский, хауса или фула. От владельца рукописи А. Бивар узнал только, что данный текст передавался в семье визиря на протяжении нескольких поколений, но место его написания в семейном устном предании было утрачено. А. Бивар попытался определить возраст документа: «On a rather subjective judgment of the age of the paper and ink of this particular Kuran manuscript, its date was estimated as about A.D. 1650, but no conclusive proof of date could be established»⁷. Тогда же ему удалось сфотографировать большую часть рукописи.

Спустя год, в феврале-марте 1959 г., А. Бивар посетил северо-восточную часть Нигерии — провинцию Борну, где для большей части населения родным языком был канури. В г. Майдугури ученому были показаны две другие коранические рукописи, которые по внешнему виду, каллиграфическому исполнению и характерному расположению глосс оказались очень похожими на «Коран из Гвандо». Одна из рукописей находилась во владении Йеримы⁸ Мустафы, традиционного городского главы крупного поселения Гейдам, владельцем другой рукописи был Шетима⁹ Каву города Майдугури. Владельцы обоих манускриптов сообщили Бивару, что коранические списки вместе с комментариями на двух языках — арабском и «борнуанском» — были созданы в древней столице империи Борну Бирни Нгазаргаму, т.е. до 1809 г., когда город был разрушен во время фульбского джихада. По словам Бивара, о языке неарабских глосс информанты высказались примерно следующим образом: «the language of the commentaries was *to a large extent* (курсив мой. — Д. Б.) intelligible to Kanuri-speakers, but that there were differences from present-day Kanuri usage»¹⁰. В эту поездку исследователю удалось отснять лишь некоторые страницы из каждой рукописи.

Наконец, в ноябре 1959 г. во время своей второй поездки в Майдугури Бивар ознакомился с четвертой рукописью, показанной ему главой местной мусульманской общины имамом Ибрахимом. При общем сходстве с предыдущими списками, Коран имама Ибрахима содержал тафсир, переписчик которого оставил свое имя (Мухаммад б. Ахмад) и время

⁷ A. D. H. BIVAR, A dated Kuran from Bornu // *Nigeria Magazine* (1960) № 65. 199.

⁸ На языке канури *yerima* — титул главы квартала.

⁹ *Shetima* — канурийский титул почетного духовного лица, мусульманского ученого.

¹⁰ BIVAR, A dated Kuran... 199.

завершения работы: первый день первого джумада 1080 г.х. / 26 октября 1669. Обнаружение датированного тафсира подтвердило догадку А. Бивара о том, что рукописи были созданы не позднее XVII века. Кроме того, основываясь на палеографическом наблюдении, Бивар предположил, что глоссы на местном языке были внесены в рукопись если не в то же самое время, то не на много позднее. От различных местных мусульманских ученых Бивар получил информацию о том, что глоссы написаны на канембу — языке, близкородственном канури¹¹. Приблизительно в то же время Бивар, по счастливой случайности, встретился в Джосе с известным лингвистом Й. Лукасом, автором авторитетных грамматик по канури, канембу и другим западно-сахарским языкам. Й. Лукас бегло ознакомился с фрагментами Корана из Гейдам и предположил, что глоссы относятся к языку канембу.

Таким образом, в течение двух лет Бивар обнаружил четыре коранических списка, содержащих уникальное свидетельство архаического варианта языка канури (или канембу).

По сведениям от профессора Бивара, полученными мной из личной беседы, Й. Лукас в начале 60-х годов высказывал живую заинтересованность в изучении глосс и планировал в дальнейшем заняться ими вплотную. К сожалению, этим планам помешала кончина немецкого лингвиста, а коллекция фотокопий осталась дожидаться более счастливой участи.

Бивар неоднократно пытался привлечь внимание ученого сообщества к своим уникальным находкам. Впервые он опубликовал статью о датированном Коране имама Ибрахима в упомянутом журнале *Nigeria Magazine* за 1960 г. Там же он поместил три страницы из этого списка. В 1968 г. Бивар выступил с идеей классификации западно-африканской арабографической традиции, в которой основывался на материале обнаруженных им рукописей¹². В дальнейшем о необходимости исследования обнаруженного материала говорили многие специалисты по языкам Африки, включая ведущих исследователей в области кануриведения. Однако за весь этот сорокалетний период вопрос изучения глосс далее констатации негативного знания о них не продвинулся.

Трудно представить, сколько бы еще пролежали рукописи в коллекционном затишье профессора Бивара, если бы не его поездка в Ашхабад летом 2002 г. на международный конгресс востоковедов. Там с ним встретился русский специалист по арабографическим письменным традициям Н. А. Добронравин. Именно Николай Александрович передал мне адрес

¹¹ В современной лингвистической классификации оба языка объединены в диалектную группу под общим названием канури.

¹² A. D. H. BIVAR, *The Arabic calligraphy of West Africa // African Language Review* 7 (1968) 3–15.

профессора Бивара и сообщил о его желании показать коллекцию борнуанских рукописей.

В начале 2003 года мне удалось ознакомиться с некоторыми страницами, а спустя несколько месяцев и со всей коллекцией профессора Бивара. Первое впечатление было сильным и обескураживающим, поскольку количество глосс оказалось пропорционально их нечитаемости: глосс было много — глоссы были непонятны. Та ничтожная часть, которая не вызывала сомнения в причастности к некоему канурийскому диалекту, лишь усугубляла сомнения. Так, например, местоимения сразу распознавались как канурийские диалектные формы; была «прозрачна» некоторая именная лексика (например, слова *dibal* ‘дорога’ и *kəma* ‘господин’), но глоссы, сопутствующие этим бесспорным словам, прямых ассоциаций с канурийскими диалектами не вызывали. Поначалу казалось, что наряду с канури и арабским в комментариях участвует какой-то третий язык, причем по характерному консонантному составу все-таки близкий к западно-сахарским языкам, в которые, наряду с группой канури, входят теда и даза. Так, бросалось в глаза обилие графов *k* и *s*, немалое количество графических кластеров, состоящих из арабских букв *кяф*, *син* и *та*¹³, характерные консонантные инициалы слов с большой частотностью анлаутного *k*. Однако к настоящему времени (ноябрь 2003 г.), после того как был предпринят предварительный анализ материала, предположение об особом «третьем» языке окончательно отпало, и можно считать, что глоссы в борнуанских коранических списках представляют собой некий архаический вариант современного языка канури. Об этом языке глосс и пойдет речь в настоящей статье.

2

История тщательного изучения языка канури европейскими миссионерами и учеными начинается с двадцатых годов XIX в. Результаты их деятельности в общем неплохо описаны в литературе по языкам Африки¹⁴ и здесь рассматриваться не будут. Стоит, однако, упомянуть, что наибольший вклад в описание канури, или «борнуанского» языка того периода,

¹³ Скопление соответствующих согласных (*k*, *s*, *t*) в глагольных словоформах было характерно еще для канури середины XX в. и сохраняется в некоторых диалектах до сих пор.

¹⁴ Одна из полных библиографий в книге: *Advances in Kanuri scholarship* / Ed. N. CYFFER, T. GEIDER (Köln, 1997).

внес миссионер и лингвист Сигизмунд Келле, издавший в 1854 г. фундаментальное исследование в двух томах¹⁵.

Известны скромные попытки и более ранней фиксации «борнуанского» диалекта, предпринятые во второй половине XVII в. и дошедшие до нас в виде двух небольших списков с перечнем некоторых слов и фраз. Один из документов составлен анонимным французским путешественником¹⁶, другой — знаменитым Евлия Челеби¹⁷. На этом «внешние» источники по языку канури XVII в. исчерпываются.

Тексты, созданные ранее XX в. внутри языковой традиции, т.е. говорящими на канури, если и были некогда многочисленными, сейчас ограничены небольшим количеством рукописей (например, микрофильмы с историческими хрониками и генеологическими списками султанов Борну, собранные Джоном Ханвиком и включенные в фонды Северо-западного университета в Эванстоне (США)).

До настоящего времени лингвистическая информация, собранная в XIX в., была хронологическим пределом для изучения истории языка канури. Два словарных списка XVII в., упомянутые выше, слишком обрывочны и не могут быть сопоставимы с данными XIX в. Таким образом, рукописи из коллекции профессора Бивара оказываются в совершенно уникальном положении по отношению ко всем перечисленным материалам: во-первых, тексты, известные науке на протяжении более сорока лет, до сих пор не изучены; во-вторых, количество зафиксированного в них материала достаточно велико, чтобы основательно пополнить наши представления как о ранних стадиях языка канури, так и о сахарской семье в целом; в-третьих, можно ожидать, что комплексное изучение коранических рукописей, составленных «внутри» малоизученной мусульманской традиции, позволит целой исчезнувшей эпохе заговорить от первого лица, что окажется перспективным для самых разных областей гуманитарного знания.

Следует сказать, что, помимо рассматриваемых здесь рукописей, существует еще один коранический текст с канурийскими глоссами, датированный тем же XVII в. Информация о нем, а также перечень глосс мне были любезно предоставлены Н. А. Добронравиным. Эта рукопись хранится в Национальной библиотеке Франции¹⁸, однако у меня еще не

¹⁵ S. W. KOELLE, Grammar of the Bornu or Kanuri language [V.I]; African native literature or proverbs, tales, fables, & historical fragments in the Kanuri or Bornu language [V.II] (London, 1854).

¹⁶ D. LANGE, Un vocabulaire kanuri de la fin du XVIIe siècle // *Cahiers d'études africaines* 12 (1972) 277–290.

¹⁷ T. HABRASZEWSKI, Kanuri — language and people — in the 'Travel book' (Siyahetname) of Evliya Çelebi // *Africana Bulletin* 6 (1967) 59–68.

¹⁸ F. DÉROCHE, Les manuscrits du Coran du Maghreb a l'Insulinde (Paris, 1985) 48.

было возможности ознакомиться с ней лично, и примеры глосс, на которые я ссылаюсь в настоящей статье, основаны исключительно на изысканиях Н. А. Добронравина.

3

Коллекция профессора Бивара включает четыре коранических списка и в настоящее время хранится в Рукописном отделе (Special Collection Reading Room) библиотеки SOAS под номером MS. 380808.

1. Коран из Гейдам, город на севере нигерийского штата Йобе. Владелец Ерима Мустафа, традиционный глава округа¹⁹. Эта рукопись (далее 1ЕМ) была отснята Биваром на позитивную фотопленку (35 мм.). Всего имеется три катушки по 36, 36 и 32 кадров с общим количеством 105 кадров. Три кадра (Фатиха, начало ал-Бакры, и последние три суры) альтернативно представлены и в виде позитивных отпечатков. Качество кадров фотопленки неравноценно — от резких (их большинство), до дюжины размытых и двух двоящихся. Основным препятствием для чтения глосс на качественных кадрах являются лакуны и маргинальные повреждения бумаги оригинала.

Перечень фотопленок и их содержания (согласно библиотечным шифрам):

1/4: К.1:1 (Коран, сура 1, стих 1) – К.2:187.

1/5: К.2:187–К.3:60.

1/6: К.3:60–3:165; К.87:3–К.114.

Каждая страница 1ЕМ содержит множество глосс, на некоторых страницах объем канурийского текста в несколько раз превосходит арабский (последний включает не только текст Корана, но также комментарий).

2. Коран из Майдугури, владелец Шетима Каву (далее 2ШК). Этот текст состоит из 35 отпечатков (негативных и позитивных) и двух микрофильмов, дублирующих фотографии. Список представлен следующими сурами:

2/1–2/35 (фотоотпечатки): последовательные страницы от первой суры до последних аятов ал-Бакары (К.2:235).

2/36 (микрофильм): К.2:176–К.3:36.

2/37 (микрофильм): выборочные страницы из К.3:36–К.110:2.

Качество изображения на большинстве отпечатков очень хорошее, текст сохранился также хорошо, но для чтения глосс желательно увеличение.

¹⁹ Впоследствии рукопись перешла сыну Еримы Мустафы — Ериме Мухтару Мустафе (1939—2006), визирю султана Борну (двор султана находится в Майдугури). Любезности визиря мы обязаны получением доступа к списку и возможности его сфотографировать. В настоящий момент в архиве проекта «Древние коранические рукописи Борно» хранятся цветные изображения списка, которые можно посмотреть на веб-сайте, упомянутом в предисловии.

3. Коран из Майдугури, владелец Имам Ибрахим (далее ЗИИ). Список, три страницы из которого А. Д. Х. Бивар опубликовал в 1960 г. Позитивные отпечатки, многократно дублированные, представляют собой 4 страницы из всего списка. Это сура ал-Фатиха, две первые страницы ал-Бакры и последняя страница рукописи с заключительным фрагментом тафсира и колофоном. В колофоне содержатся автограф переписчика и дата завершения текста тафсира (первый день первого джумада 1080 г.х. / 26 октября 1669).

На трех страницах этого списка (из имеющихся четырех) неплохо просматривается часть глосс. Некоторые глоссы очень бледные, но восстановить их графический рисунок возможно. Дублирующие и самостоятельные глоссы, оставленные на полях документа, видны гораздо хуже, некоторые разобрать невозможно.

4. Коран из Гвандо, владелец — визирь эмирата Гвандо Малям Мухаммаду (далее 4ММ). Эмират Гвандо находится на территории северо-западной нигерийской провинции Кебби, отстоящей от Борну более чем на тысячу километров. Эмират, наряду с Сокото, был одним из центров Фульбской империи, созданной в процессе фульбского джихада в 1804—1812 гг. Скорее всего, рукопись, созданная борнуанскими улемами, попала в семью визиря в начале XIX в. как религиозный трофей после захвата фульбской армии борнуанской столицы Нгазаргаму.

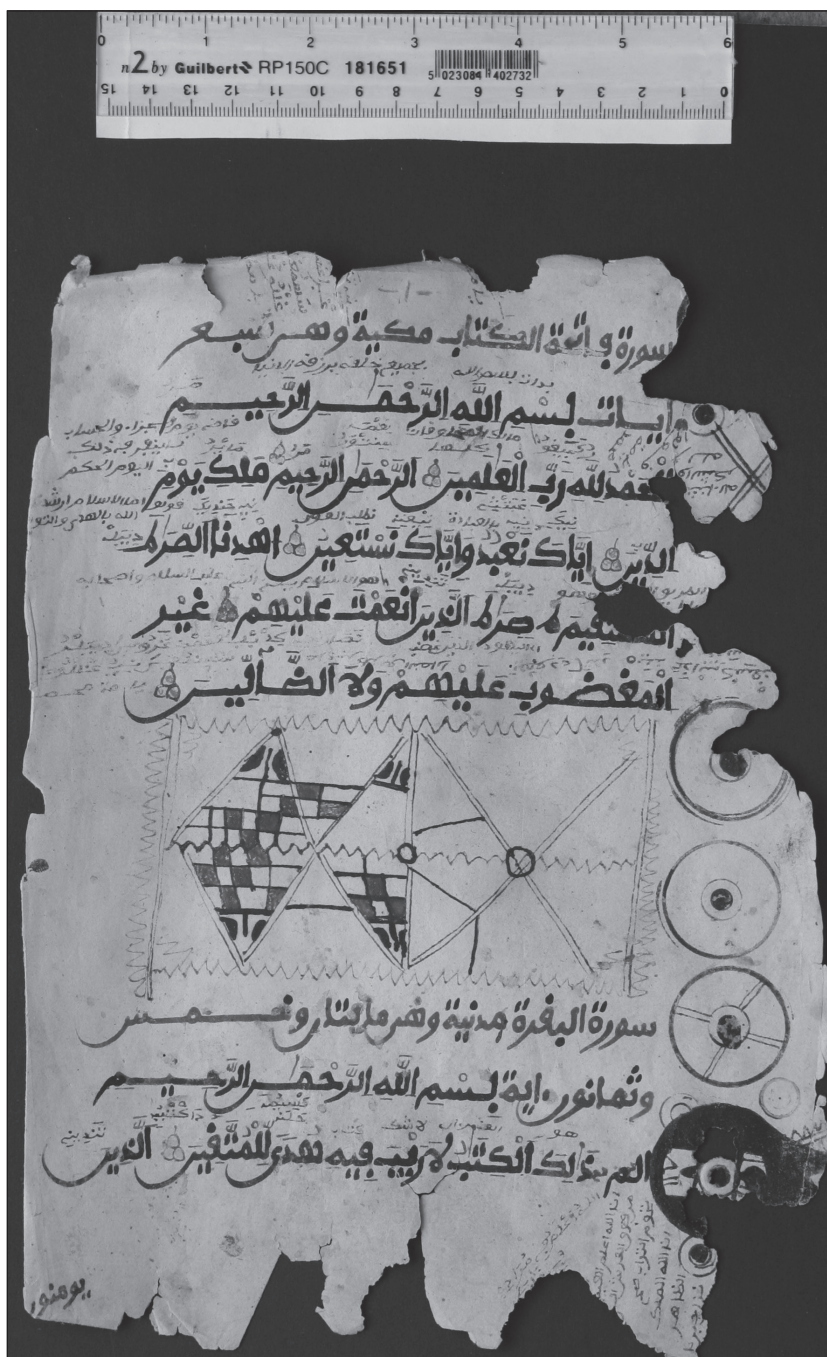
Рукопись представлена лишь двумя позитивными отпечатками: первый за номером 4/1: К.6:71–79; второй — 4/2: К.28:85–К.29:3. В коллекции имеется фотоотпечаток (номер 4/3), содержащий текст К.93–К.94. Эта страница отличается по почерку и ряду палеографических характеристик от остальных рукописей. Вероятнее всего она являлась компилятивной частью 4ММ.

Поскольку вся коллекция состоит из разного типа черно-белых фотокопий, о физических характеристиках носителей письма — бумаге и цвете чернил — судить нельзя. Размер листа в каждом списке приблизительно одинаков — *in quarto* (ок. 33×23 см.), о чем можно судить по масштабной линейке, использованной А. Биваром при съемке оригиналов.

Все четыре списка относятся к письменной традиции, определенной А. Биваром как разновидность магрибинского куфического дукта и названной им «борнуанское придворное письмо»²⁰. Об особенностях этого дукта в применении к названным рукописям будет сказано в разделе 5. Здесь же приводится краткий сравнительный обзор стилистических приемов письма и размещения текста, характерных для каждого из списков.

Все списки имеют широкие поля. Самые широкие поля в 2ШК, ЗИИ и 4ММ — средняя длина строки основного (коранического) текста равна половине ширины листа. В 1ЕМ поля более узкие — средняя строка

²⁰ BIVAR, *The Arabic calligraphy...* 7. См. также: Н. А. ДОБРОНРАВИН, *Арабографическая письменная традиция Западной Африки* (СПб., 1999) 111–113, 135.



Рукопись Еримы Мустафы (1ЕМ). Коран. Сура 1 и начало суры 2.
Султанат Борну, конец XVII — начало XVIII в.

составляет две трети ширины листа. При этом ширина полей зависит от ширины бумаги, а не от длины основной строки. Так, в 2ШК длина строки та же, что и в 1ЕМ, но бумага используется более широкая. Заметно отличается от этих двух списков длина строки в 3ИИ, в котором она значительно короче. Количество строк на листе в списках 1ЕМ, 2ШК и 4ММ одинаковое — 12 строк на лист. В 3ИИ строки реже — 8–9 на лист.

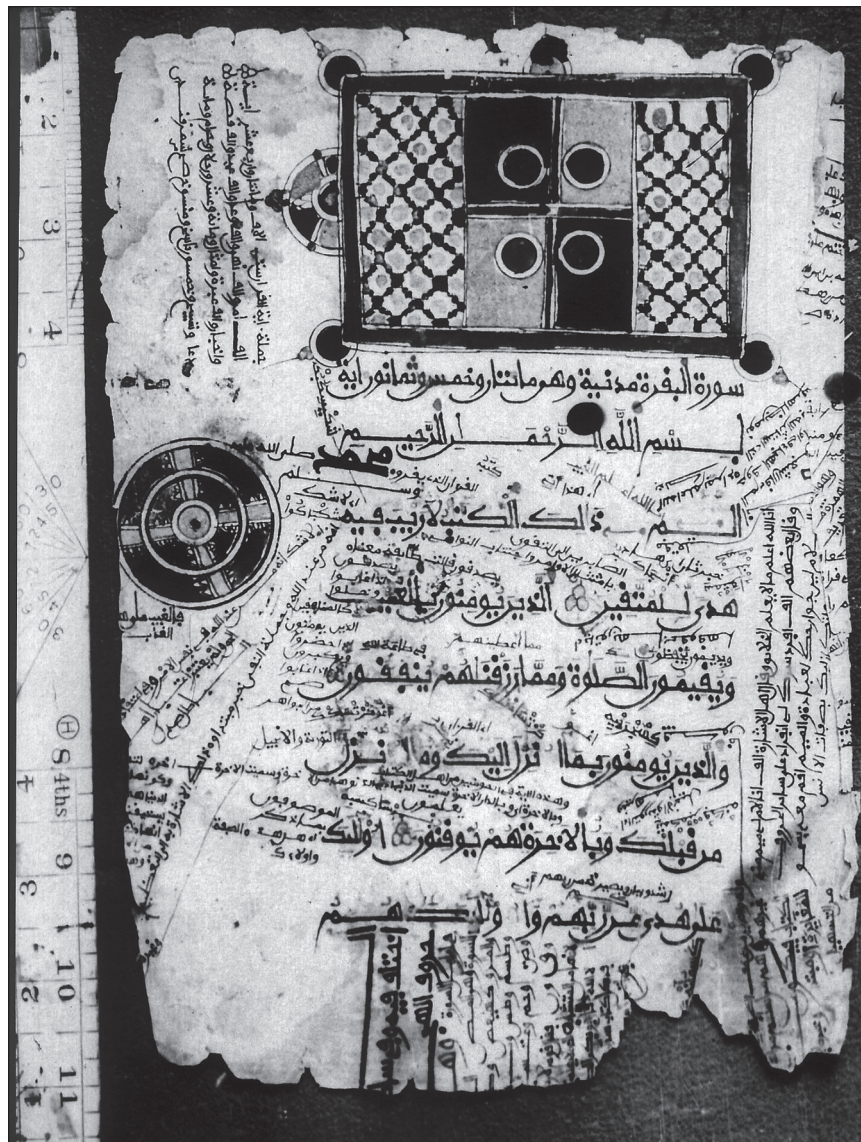
По каллиграфическому стилю списки можно сгруппировать в два типа — округлого письма и угловатого письма. К первому (округлому) относятся 1ЕМ и 3ИИ. При этом 1ЕМ выполнен хорошим уверенным почерком, более профессионально, нежели 3ИИ. Для последнего характерны небрежности в написании букв, неровности в соблюдении строки. В 1ЕМ представлен весьма плотный «тесный» прием письма, в 4ММ — более «разреженный».

2ШК и 4ММ относятся ко второму стилистическому типу — угловатому. 2ШК отличается от других необычайно высоким каллиграфическим мастерством. Для него характерно безупречное соблюдение строки и ювелирная точность в начертании элементов букв. Привлекают внимание в этом списке некоторые отличия более типологического плана. Так, буква *лям*, в остальных списках уменьшенная «под строку» (характерная особенность именно этой письменной традиции), в 2ШК пишется без уменьшения и определена границей верхних выносных элементов (*алиф*, *кяф* и др.). Буква *кяф* в своем параллельном выносном элементе особенно длинная. Буквы *ра* и *зейн* пишутся с большим «изломом» на уровне строки, нежели в 1ЕМ, и с более интенсивным выносом зубца над строкой. Любопытно, что «небрежный» список 3ИИ в написании букв *ра* и *зейн* использует тот же прием.

Все изложенное относилось к основному тексту. Вторичный текст — канурийские глоссы²¹ — отличается особым единством исполнения с текстом Корана в 1ЕМ и 2ШК. При этом, если в 1ЕМ глоссы, вероятнее всего, выполнены другой рукой, то в 2ШК основной и вторичный тексты производят впечатление факсимильной идентичности. В 1ЕМ глоссы записаны плотно, как правило в две строки между линиями основного текста. Множество глосс оставлено на полях. На последней странице в графике глосс представлен любопытный стиль — то ли индивидуальный, то ли выработанный в рамках определенной школы (я бы назвал его «размашистый вверх»). Его особенность — буква *син*, сильно вытянутая в зубцах.

Список 3ИИ имеет ту особенность, что в составлении глосс к нему многие приложили руку — распознается четыре (или более) индивидуальных почерка.

²¹ Арабские глоссы, в разной степени представленные в списках, в настоящей статье не рассматриваются.



Рукопись Шетимы Каву (2ШК). Коран. Начало суры 2.
Султанат Борну, XVI в.

4

Прежде чем приступить к описанию некоторых глосс и проблемам, связанным с их интерпретацией, важно обозначить ряд методологических аспектов. Во-первых, следует исходить из того, что язык глосс находится в прямой генетической связи с современным языком канури. Для этой предпосылки имеется достаточно оснований, по разному поводу упомянутых выше: 1) кануриговорящие владельцы рассматриваемых коранических списков единодушно относили язык комментариев к канембу — языку, близкородственному канури²²; 2) устная традиция, существующая в среде канурийских мусульманских ученых, местом происхождения этих рукописей считает город Нгазаргаму — древнюю столицу султаната Борну, «официальным» языком которого был канури (вероятно, один из исчезнувших диалектов); 3) Й. Лукас, имевший возможность бегло ознакомиться с текстом Корана из Гейдам, идентифицировал язык глосс как канембу; 4) более детальный анализ, предпринятый мной при работе со списками в библиотеке SOAS, показал, что язык глосс на разных уровнях языковой структуры — от фонологии до лексики — представляет собой некий архаический вариант языка канури (о соотношении языка глосс и современных диалектов будет сказано особо).

Принимая во внимание факт близости языка глосс и языка канури, важно уделить внимание некоторым особенностям последнего. В основном, речь пойдет о некоторых аспектах канурийской фонологии и морфологии, поскольку именно эти лингвистические параметры наиболее существенны для анализа письма. Также будет затронут вопрос о графемах, которыми оперирует письменная традиция, и о вероятных графо-фонологических корреляциях. Что касается особенностей синтаксической структуры и лексики, то они будут частично рассматриваться в связи с конкретными примерами в разделах 6 и 7 настоящей статьи.

Современный язык канури (диалект *йерва*) располагает следующим инвентарем фонем²³:

²² По классификации Н. Циффера — канембу составляет с канури единый диалектный кластер, в котором восточная ветвь диалектов рассматривается как подгруппа, объединенная названием «канембу», а западная ветвь объединена термином «канури». См. N. CYFFER, A sketch of Kanuri (Köln, 1998).

²³ Для целей настоящего описания представляется вполне достаточным показать фонемный состав канури на примере одного диалекта.

*Согласные*²⁴

	bila- bial	lab. dent.	dent. alv.	alv. pal.	palatal	velar	glottal
plosive	b		t d			k g	ʔ
affricate				c j			
fricative		f	s z	ʃ*			h
nasal	m		n				
lateral			l				
rolled			r				
approx- imant	w				y		

* фонема /ʃ/ на письме латиницей передается диграфом **sh**, что соответствует нормам Standard Kanuri Orthography (SKO).

Как видно из таблицы, в языке канури нет «специфических» согласных, характерных для многих языков Африки (к примеру, импловзивных), которые создают дополнительные трудности для использования арабского письма. Это положение справедливо для всех диалектов канури.

Гласные

i		u
e		o
	ə	
	ʌ	
a		

В современном канури нет долгих гласных. Однако существует гипотеза о том, что среднеязычный **ə** и закрытый **ʌ** представляют собой реликты архаической вокалической системы, основанной на противопоставлении долгой и краткой серии²⁵. Наряду с проблемой графического отображения количественных характеристик гласных (долгих и кратких), необходимо учитывать вероятность фиксации супrasegmentных единиц, таких как тоны. Это имеет непосредственное отношение к интерпретации

²⁴ Таблица согласных, приводимая ниже, составлена без учета комбинаторных изменений на основании данных Циффера: *Advances in Kanuri scholarship...* 22; CYFFER, *A sketch of Kanuri...* 19 и Хатчисона: J. HUTCHISON, *A Reference grammar of the Kanuri language* (Madison, 1981) 17.

²⁵ K. A. JARRETT, *Vowel length in Kanuri* // *Harsunan Nijeriya* VIII (1978) 21–49.

языка глосс, поскольку канури — язык тоновый. В нем представлено три фонологических тона, выполняющих лексические и грамматические функции: высокий, низкий (ровные) и падающий (контурный)²⁶. Восходящий и средний тоны не являют собой особых тоном, они возникают в результате различных комбинаторных реализаций высокого и низкого тонов.

Каждый лингвист, так или иначе сталкивающийся с проблемами канурийской фонологии, в первую очередь обращает внимание на высокую изменчивость и подвижность фонологических процессов в этом языке — это касается, в первую очередь, согласных. Эта подвижность порождает нестабильность фонетических реализаций на синхронном уровне, что приводит к большой фонетической вариативности не только в диалектах, но и в идиолектах. В плане исторического развития эта особенность выражается в быстрой смене всего фонетического облика языка, в появлении новых фузионных преобразований в относительно короткий промежуток времени. Так, например, в результате регрессивной ассимиляции $sk > kk$, с последующей дегеминацией $kk > k$, произошло преобразование архаической субъектной морфемы 1 л. ед. ч. в глаголах обоих канурийских классов, что привело к появлению субъектной морфемы k , экспонентом которой в I глагольном классе стал k , а во II классе — η . Это изменение в диалекте *йерва* произошло всего за полвека. Естественно, что за двести-триста лет (предположительная временная дистанция, отделяющая язык глосс от современного канури) накопление преобразований в фонеморфологии может изменить целые пласты языка до неузнаваемости. Следовательно, для анализа глосс необходимо ясно представлять основные закономерности и направления этих изменений, чтобы можно было ими пользоваться, так сказать, в обратную сторону.

К наиболее существенным фонетическим процессам в канури относятся:

Ассимиляция (здесь и далее приводятся лишь выборочные примеры)

регрессивная: $sk > kk$ (*yáskin* > *yákkín* ‘я пью’, *kaskê* > *kakkê* ‘моё’)

прогрессивная: $mn > mm$ (*lénnámna* > *lénnámma* ‘я спал’)

Палатализация (перед передними гласными *i* и *e*):

$s > sh, j, c$ (*sí* > *shí* ‘нога’, *létsin* > *létcin* ‘он/она спит’)

$k > c$ (*késa* > *césa* ‘песок’);

Ослабление согласных

дегеминация: $kk > k$ (*kakkê* > *kakê* ‘моё’, *yákkín* > *yákin* ‘я пью’);

озвончение: $k > g, t > d, s > z$ и др. (*kámkada* > *kámgada* ‘они отрезали’, *táta* > *táda* ‘мальчик’);

лениция: $b > w$ (*díbal* > *díwal* ‘дорога’); $k > y/w$ (*kókada* > *kówada*);

²⁶ Тоны в настоящей статье обозначаются следующим образом: *á* — высокий, *a* — низкий, *â* — падающий.



Рукопись Имама Ибрахима (ЗИИ). Коран. Начало суры 2.
Султанат Борну, XVIII в.

падение согласного (особенно характерно для интервокальных *k* и *g*): *k* > Ø, *g* > Ø (*mákada* > *máada* ‘они хотели’, *wanéke* > *wanée* ‘вероятно’).

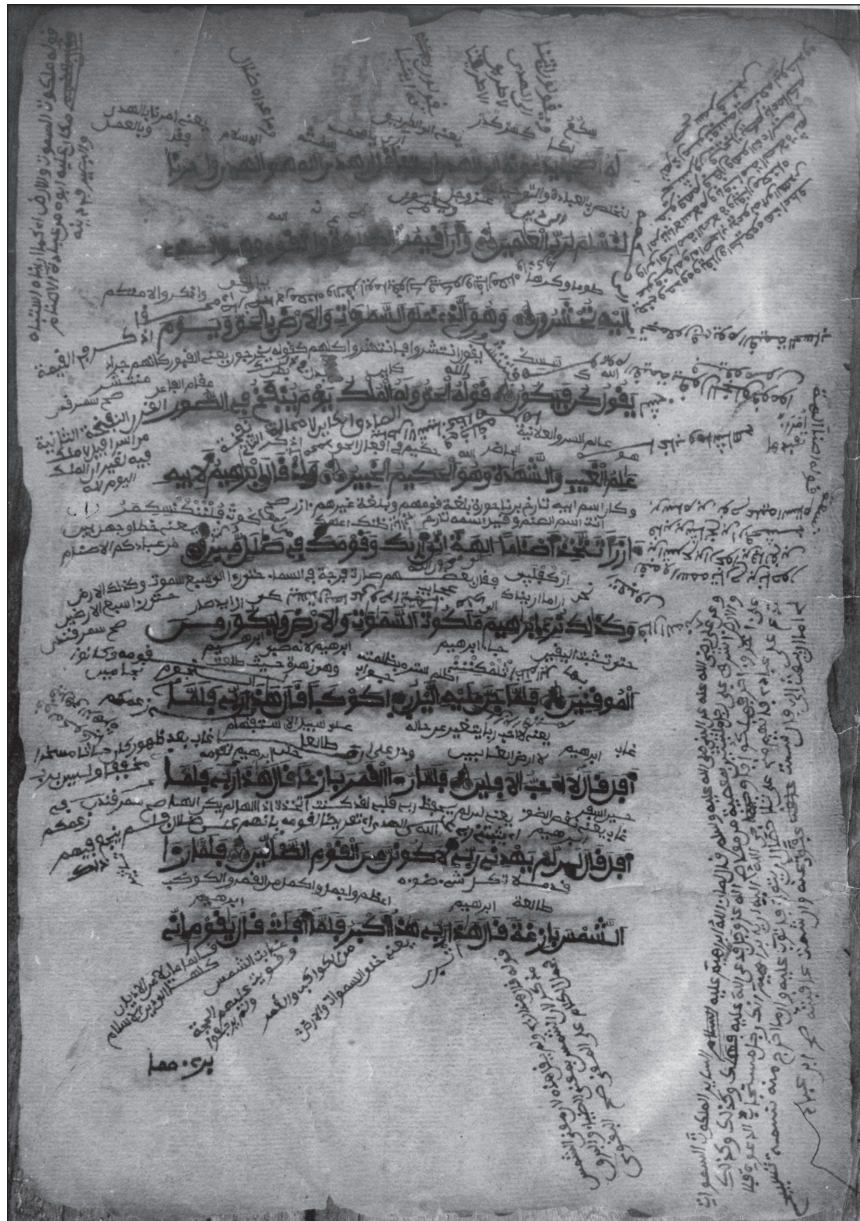
Часть из приведенных примеров относится к комбинаторным изменениям в синхронии, часть — к диахронии (изменение на уровне фонемологии в процессе эволюции), и здесь нет возможности рассматривать каждый из них подробно. Главное — в общих чертах показать направления фонологических изменений, имманентных языку канури (например, *b* > *w*, но не наоборот: * *w* > *b*), которые необходимо учитывать при интерпретации архаического текста.

Фонологические процессы любого языка находятся в зависимости от структуры слога в данном языке. Без учета слоговой организации в канури и его диалектах попытки декодирования языка глосс оказались бы малопродуктивными. Канурийский слог представлен двумя типами, которые можно представить в виде схем CV и CVC (где C — согласный, V — гласный). Наиболее характерны в современном языке двусложные слова (CVCV, CVCVC). Двусложные схемы являются и более частотными по сравнению с односложными (CV)²⁷. Для прочтения глосс необходимо ясно представлять позиционный статус согласных фонем в слоге, а именно: какие фонемы можно ожидать только в начале слога, какие — только в конце, какие — в любой позиции. По этому принципу все согласные фонемы канури можно представить в виде двух групп. Первая — только инициальные согласные, вторая — финальные согласные. Меньшей по количеству фонем окажется вторая группа, состоящая из четырех согласных: *l*, *r*, *m*, *n*. Это значит, что в финалях слога (и, соответственно, в конце слова, оканчивающегося на согласный) могут быть только сонорные (плавные *l* и *r* и назализованные *m* и *n*). Эти фонемы могут также занимать и начальные позиции. Очевидно, что весь оставшийся консонантный инвентарь относится к первой группе (*t*, *c*, *k*, *b*, *d*, *j*, *z*, *g*, *f*, *s*, *sh*, *h*, *ʔ*, *w*, *y*). Эти согласные могут быть только в инициали слога²⁸. Исключение из этого правила составляют глагольные основы II класса со структурой CVC и специфический класс слов — идеофоны. Существенным признаком канурийского слога является отсутствие консонантных кластеров.

Остается сказать несколько слов о морфологических особенностях языка, имеющих непосредственное отношение к письменной фиксации. В канури наблюдается и флективная, и агглютинативная техники построения словоформ. Причем флективность преобладает в глагольных парадигмах (как основных, так и производных), в то время как агглютинация

²⁷ Однако исторически преобладали односложные основы.

²⁸ HUTCHISON, Reference Grammar... 15. ср. также: F. JOUANNET, Le kanembu des Ngaldoukou: langue saharienne parlée sur les rives septentrionales du Lac Tchad. Phonématique et prosodie (Paris, 1982) 41–68.



Рукопись Маляма Мухаммаду (4ММ). Коран. Сура 6, стих 71–79.
Султанат Борну, XVII в.

более свойственна именным формам. Глагол представлен двумя морфологическими классами, каждый из которых характеризуется специфическими словоизменительными и словообразовательными стратегиями, причем в первом классе выделяется подкласс «неправильных» глаголов со своей собственной уникальной морфологической структурой. В первом классе ни одна глагольная основа не используется самостоятельно, что, за некоторым исключением, характерно и для второго класса (т.е. корневые морфемы не могут выступать в качестве одной из словоформ глагола). (Ср.: глагольная основа *le-* с общим значением ‘идти’ > *lejîn* ‘он идет’ > *letá* отглагольное имя ‘хождение’, ‘движение’). Именно в глагольном корпусе наиболее представлены различные виды морфонологических преобразований, позволяющие говорить о сильной фузии. Для иллюстрации этого положения ниже приведены примеры изменения трех глагольных основ первого класса (*yí-* ‘давать’, *rú-* ‘видеть’, *gaá-* ‘входить’) и одной глагольной основы второго класса (*lét-* ‘спать’) в четырех идентичных грамматических категориях: 1-е л. ед. ч. имперфекта, 3-е л. ед. ч. имперфекта, 3 л. ед. ч. прошедшего времени, отглагольное имя.

<i>yíkin</i>	<i>cín</i>	<i>cáino</i>	<i>yo, njo, kənjo</i>
<i>rúkin</i>	<i>súrin</i>	<i>cúro</i>	<i>ru, kurú</i>
<i>gaákin</i>	<i>gayîn</i>	<i>kargawô</i>	<i>gawo</i>
<i>lénngin</i>	<i>létcin</i>	<i>létkono</i>	<i>letta, létta</i>

Что касается морфологии именной группы, то в канури, с некоторыми незначительными исключениями, она носит ярко выраженный агглютинативный характер. Так, основа без аффикса выступает в качестве семантически исходной словоформы (*ngulondó* ‘палец’, *ngulondó-n* основа + показатель локатива/инструменталиса ‘пальцем’, *ngulondó-be* основа + показатель генитива ‘пальца’). Аффиксы присоединяются к основе в определенной иерархической последовательности:

kaskawádəro < *kaska*+*wá*+*də*+*ro*

‘дерево’ + мн. ч. + детерминатив + маркер косв. доп.

‘к тем деревьям’

Морфемные швы легко определяются, любое экспонентное варьирование морфем носит регулярный характер, подчиняясь абсолютно предсказуемым правилам фонемных чередований, и поэтому структура именной словоформы абсолютно прозрачна.

Все перечисленные особенности языкового строя необходимо учитывать при работе с письменным текстом, а точнее, при сегментировании текста на слова. В этом отношении язык борнуанских коранических глосс оказывается своеобразным подтверждением гипотезы, выдвинутой Н. А. Добронравным: «при записи текстов на флективных языках границы графического

слова оказываются стабильными... Что касается агглютинативных языков, то наибольшие сложности вызывает проблема слитного или раздельного написания словообразовательных элементов и сложных слов»²⁹.

В рассматриваемых здесь канурийских текстах флективная техника глагольных преобразований отражается на письме в изолированном написании глагольной словоформы. Однако, с учетом сильной фузии в глаголе, с одной стороны, и при невысокой унификации письма, с другой, дальнейшее сегментирование такого графического слова без специальных приемов дешифровки становится иногда неразрешимой задачей.

Иначе обстоит дело с выделением графической именной словоформы. Прозрачность морфемных швов, изолированность именных основ и относительная самостоятельность грамматических показателей, задействованных в именной группе, упрощает прочтение именной группы, даже если она записана слитно с грамматическими морфемами. В свою очередь аффиксы, обладая относительно самостоятельным статусом, могут быть записаны и отдельно (например, в поморфемном калькировании арабского текста).

5

Рассмотрим особенности интересующей нас графической системы или, точнее — некоторые аспекты графического кодирования и, соответственно, декодирования языка глосс.

Во-первых, несколько слов об особенностях почерка. Как уже говорилось, рассматриваемые коранические тексты выполнены придворным борнуанским письмом — одним из вариантов куфического дукта. С точки зрения использования диакритических точек и начертательных элементов букв, это письмо характеризуется следующими особенностями: буквы *сад* и *дад* пишутся без зубцов, буква *фа* — с точкой внизу, *каф* — с одной точкой вверх; для этого письма нехарактерны лигатуры (кроме *Ѵ*); выносная буква *лям* уменьшена под строку; буква *йа* в изолированной позиции существенно уменьшена под строку (в сущности, от нее сохраняется один верхний элемент), а в конечной позиции развернута выносным элементом наоборот — под предыдущую букву.

Пока еще рано судить о степени стандартизации этой графической системы. Первоначальное сопоставление начертаний одних и тех же слов в разных списках дает достаточно разнородную картину. Например, не редкость различное кодирование одной фонемы: *та* и *та* для передачи фонемы *t*, *син* и *сад* — вероятно, для некоего глухого фрикативного в диапазоне от дентального до палатального.

²⁹ Добронравин, Арабографическая письменная традиция... 21.

С учетом этого обстоятельства можно попытаться обозначить наименее спорные графо-фонологические соответствия для согласных фонем и выделить группу графем, наиболее трудных для интерпретации кодируемых ими фонем. Ниже приводится сопоставление графем и тех гипотетических фонем языка глосс, о которых можно судить по их современным рефлексам в соответствующих канурийских словах. Едва ли необходимо уточнять, что сопоставление, основанное на небольшой части материала, носит неполный и предварительный характер.

Наименее спорные соответствия:

ب	ба	/b-/ , /-b-/ , /p/ ³⁰	<i>bū</i> ‘кровь’ (2ШК), <i>bamṇōwō</i> ‘бейте!’ (1ЕМ), <i>abatsī</i> ‘он поклонялся’ (1ЕМ), <i>būyubū</i> ‘не ешьте!’ (1ЕМ).
ت	та	/t-/ , /-t-/	<i>tandī</i> ‘они’ (все списки), <i>kutedōn</i> ‘включая вас’ (1ЕМ).
د	даль	/d-/ , /-d-/	<i>dībalh</i> ‘дорога’ (все списки), <i>itānadīyih</i> ‘PRHB.вы [не делайте]!’ (1ЕМ), <i>tandī</i> ‘они’ (все списки).
ر	ра	/r-/ , /-r-/ , /r/ , /l-/ , /-l-/	<i>rayro</i> ‘на дороге (?)’ (3ИИ), <i>ālaro</i> ‘Аллаху’ (1ЕМ), <i>krmāiro</i> ‘царству’ (1ЕМ).
س	син	/s-/ , /-s-/ , /-š-/ _γ	<i>sk</i> “?” (1ЕМ), <i>sdika</i> ‘их.DO’ (2ШК), <i>musku</i> ‘рука’ (1ЕМ), <i>katasīgū</i> ‘принадлежал’ (1ЕМ), <i>kansimoḥalan</i> ‘имеющие руководство’ (3ИИ).
غ	гайн	/g-/ , /-g-/	<i>gulē</i> ‘скажи!’ (1ЕМ), <i>dīgibū</i> ‘не будет, нет’ (1ЕМ).
ف	фа	/f-/ , /-f/ _γ , /p/ _γ (см. прим. 30)	<i>fātoro</i> ‘к дому’ (1ЕМ), <i>ḥafkīniyika</i> ‘?’ (2ШК).
ك	кяф	/k-/ , /-k-/	<i>kntāg</i> ‘месяц’ (1ЕМ), <i>tandīka</i> ‘они’ (все списки).
ل	лям	/l-/ , /-l-/ , /-l/	<i>an</i> ‘на, сверху’ (1ЕМ, 3ИИ), <i>gulē</i> ‘скажи!’ (1ЕМ), <i>tilō</i> ‘один, единственный’ (1ЕМ), <i>dībal</i> ‘дорога’ (все списки).

³⁰ Не исключено, что в языке глосс, так же как и в канури, существовало варьирование *b~p*, *f~p*. Если добавить при этом, что борнуанское письмо не располагало специальным знаком для передачи *p*, можно ожидать случаев омофонного кодирования (обозначение одного звука разными буквами), при котором графическая реализация *p* «делилась» бы между двумя буквами — *ба* и *фа*.

م	мим	/m-/ , /-m-/ , /-m/	<i>mai</i> ‘правитель’ (ЗИИ), <i>kuma</i> ‘господин’ (ЗИИ), <i>bamnōwō</i> ‘бейте!’ (1ЕМ).
ن	нун	/n-/ , /-n-/ , /-n/	<i>nadīlan</i> ‘на вас’ (1ЕМ), <i>kntāg</i> ‘месяц’ (1ЕМ).
و	вав	/w-/ , /-w-/	<i>waka</i> ‘?’ (2ШК), <i>kamūwa</i> ‘женщины’ (1ЕМ).
ى	йа	/y-/ , /-y-/	<i>yenōgō</i> ‘ответьте!’ (1ЕМ), <i>jaksiyah</i> ‘когда он покрыл’ (1ЕМ).

Спорные соответствия:

ث	са	/c-/ , /-c-/ , /s/ , /š/	<i>cīgi</i> ‘имеется’ (1ЕМ), <i>jabgoca</i> ‘«ответьте!», он сказал’ (1ЕМ), <i>abacī</i> ‘он поклонялся’ (1ЕМ).
ج	джим	/j-/ , /-j-/ , /z-/ , /-z-/	<i>jarsā</i> ‘?’ (ЗИИ), <i>jarabjāynōjī</i> ‘«когда они удостоверились», сказал он’ (1ЕМ), <i>thulugēji</i> ‘он вышел для [них]’ (1ЕМ).
ح	ха	/*x/ , /h-/ , /-h-/ , /ʔ/	<i>ḥalanh</i> ‘Ассоц. маркер’ (2ШК), <i>knsimoḥalanh</i> ‘имеющие руководство’ (ЗИИ), <i>ḥū</i> ‘я’ (1ЕМ), <i>ḥandī</i> ‘мы’ (1ЕМ, ЗИИ).
ز	зейн	/z-/ , /-z-/	<i>kisaz</i> ‘?’ (ЗИИ), <i>yazrayibū</i> ‘они не верят’ (ЗИИ).
ص	сад ³¹	/s-/ , /-s-/	<i>sīfaronō</i> ‘вы видите’ (1ЕМ), <i>kasatkad</i> ‘подтвержденное’ (1ЕМ).
ط	та ³²	/t-/	<i>ṭi ‘tbēh</i> ‘дверей’ (1ЕМ).
ه	ха	Встречается только в конце графического слова, скорее всего как орнаментальный элемент (вероятно, подражание графическому облику арабского текста — окончания женского рода <i>tā marbuta</i> без точек или тот же <i>ha</i> — слитное местоим 3л., м.р., ед.ч.). Не исключено, что в каких-то случаях эта буква все же выполняет функцию графемы и обозначает некоторое фонетическое явление (финальную аспирацию?, дифтонг?). Как бы то ни было, при транслитерации глосс эта буква указана, но комментарием не сопровождается.	

Графемы, используемые только в арабских заимствованиях:

ش *шин*, ظ *ḍад*, ق *қаф*,

³¹ Так же в заимствованиях: *aṣiyām* ‘пост’ от арабского *ṣiyām* ‘пост’.

³² Чаше встречается в заимствованиях, например: *tālūt* (1ЕМ) над арабским *tālūt* ‘Талют (Саул)’.

Графемы, в глоссах не найденные:

خ̣ *ха*, ځ *заль*,

Если о консонантном составе языка глосс уже сейчас можно делать некоторые выводы, то с гласными фонемами все обстоит гораздо сложнее. Во-первых, огласовка *дамма* может использоваться как для гласного *и*, так и для гласного *о*. По всей видимости, борнуанская традиция не разработала правил для различного кодирования этих фонем. Во-вторых, пока крайне сложно определить, фиксировались ли на письме тоны. В-третьих, вопрос кодировки тонов гипотетически может усложняться наличием в языке глосс совершенно иной системы гласных, нежели в современных диалектах канури. Выше упоминалось о гипотезе Джарретт (см. сноску 25), согласно которой архаическая вокальная система была представлена в канури двумя сериями гласных — долгой и краткой. Прежде чем пытаться решить проблему графической передачи тонов, необходимо проверить гипотезу долгих гласных, но для этой задачи недостаточно материала, обработанного к настоящему времени. Первые наблюдения говорят скорее против наличия двух серий. В частности, по теории Джарретт, современный центральный *э* является относительно недавней инновацией³³, произошедшей на основе редукции краткой серии гласных (*i, e, u, o*)³⁴. Но борнуанское письмо интенсивно использует в глоссах *сукун* («нуль гласного») — как правило в тех слогах, которые содержат центральный *э* в современных диалектах. И тогда трудно представить, чтобы письменная традиция не распознавала *всей* краткой серии гласных, при том, что эта традиция максимально пользуется арабской системой огласовок.

Помимо огласовок *фатха*, *кясра* и *дамма*, которыми передаются соответственно /a/, /i/, /u/ или /o/, язык глосс использует дополнительные графические средства.

Гласные в начале слова передаются с помощью букв *алиф*, *хамзы* с «подставкой» *алиф*, изолированно стоящей *хамзы* и, не исключено, *ха*.

amigsō ‘?’ (*алиф* + *фатха*, 1ЕМ)

agō ‘вещь’ (*хамза* с подставкой *алиф* + *фатха*, 2ШК)

itānadiye ‘вы не [делайте]!’ (*алиф* + *кясра*, 1ЕМ)

itāsar ‘?’ (*хамза* с подставкой *алиф* + *кясра*, 2ШК)

’ālarō ‘Аллаху’ (изолированная *хамза*³⁵, 1ЕМ)

(?)*andī* ‘мы’ (*ха*, 3ИИ)

³³ Во время работы Кёлле (1840-е гг.) этот процесс, по Джарретт, только начался (JARRETT, Vowel length... 41).

³⁴ JARRETT, Vowel length... 40.

³⁵ Изолированная *хамза* внешне больше напоминает отдельно стоящую букву ‘*айн*’ (ع).

Следует заметить, что последний пример (он рассматривается ниже при описании глосс из ЗИИ) вызывает большие сомнения. Вероятнее всего, графема *ха* кодировала не инициальный гласный, а либо гортанный приступ, либо апроксимант типа *w* или *y*, либо утраченную фонему **x* (см. заключ. абзац раздела 6).

Начальная позиция трех остальных гласных *e*, *o*, *u* письменной традиции незнакома, что находится в полном соответствии с фонетическими закономерностями канури, в котором эти гласные в начале слова невозможны.

Гласные в срединной и конечной позициях передаются тремя основными огласовками для *a*, *i*, *o* или *u*. Если они имеют некое просодическое отличие (высокий тон, долгота, или то и другое вместе — пока неясно), то дополнительно используются «слабые буквы» *алиф*, *вав*, *йа* (см. предыдущие примеры). Для передачи гласного *e* используется *имала* — диакритическая точка под каркасом буквы. Долгий (или высокотоновый) эквивалент этого звука (*ē*) изображается прибавлением к каркасу с *ималой* буквы *йа* с наклонной надстрочной буквой *алиф*.

Как уже было упомянуто, внутри графического слова весьма частотным диакритическим знаком является *сукун*. В большинстве случаев таким способом кодируется некоторый гласный — вероятно, закрытый среднего ряда типа «шва» *ə* (в противоположность открытым (?), высокотоновым (?) или долгим (?)). Это следует из характера канурийского слога, который не допускает скопления согласных. Но *сукун* может использоваться и по своему «прямому назначению» — для передачи «нуля гласного» (*jak_{сукун} siya* ‘когда он закрыл’).

При транслитерации я сохраняю арабское значение *сукуна*, т.е. согласные с этим знаком записываются без гласных, а соответствующие таким глоссам слова современного языка приводятся без специального комментария: *kn_{сукун} t̃āg_{сукун}*, совр. *kəntagə* ‘месяц’.

Есть еще один способ обозначения согласного без гласного. Он представлен только в словах с буквой *нун* и может считаться регулярным для личных местоимений *tandī* ‘они’. В применении к остальным словам и грамматическим сегментам такой прием также встречается довольно часто, например, *lan* ‘сверху’, *kntāg* ‘месяц’. Данная особенность встречается во всех списках, кроме 2ШК.

В списках 1ЕМ и 2ШК в конце графического слова используется комбинация *алиф* и *сукун* после даммы с буквой *вав*: *’agō* ‘вещь’, *bō* ‘нет’. Насколько этот графический прием регулярен и для чего служит, пока неясно (не исключено, что для долгого или высокотонового /o/).

Для передачи дифтонга *ai* борнуанская традиция также применяет *сукун* в сочетании с *йа* после предшествующего графического долгого /a/ (*алиф* после *фатхи*): *māu* ‘правитель’.

6

В статье, посвященной списку ЗИИ, А. Бивар предложил интерпретацию одной строки глосс на странице (а), содержащей суру ал-Фатиха. По поводу второй страницы было сказано следующее: «A considerable number of similar glosses are seen on page (b), for which I have not yet obtained explanations»³⁶. С тех пор ожидаемых «объяснений» так и не последовало, и хотелось бы в первую очередь рассмотреть именно эту страницу (b). В выборе такой очередности мной руководит чувство преемственности, вступающее в противоречие с логикой. Дело в том, что я нарушаю не только формальную последовательность в рассмотрении списков, но и допускаю методическую ошибку. Указанная страница рукописи (ЗИИ в нынешней классификации), равно как и остальные страницы списка, отличается особой сложностью, и прочтение глосс в ней (здесь уместнее было бы понятие «дешифровка») целесообразно начинать только после интенсивной работы с остальными двумя списками. И хотя предложенные ниже интерпретации, собственно, и основаны на предварительном анализе списка IEM, вероятность ошибочных трактовок еще очень велика, и получение более надежных результатов — вопрос времени.

На второй странице списка (первые айаты ал-Бакры) дважды встречается глосса с графическим элементом *knsimo* в составе графических слов *knsimohalanh* над строкой 2:2 и в графическом слове *knsimolanh* над строкой 2:5. Оба айата содержат понятие *hudan* ‘руководство’, над которым и располагаются обе глоссы. Уместно предположить, что глоссы, так или иначе, передают значение арабского слова *hudan* ‘руководство’.

Сначала рассмотрим глоссу *knsimolanh* из 2:5, которая меньше первой на один слоговой сегмент *-ha-*. В этом айате (2:5) арабское слово ‘руководство’ синтаксически выступает в качестве именного сказуемого с предлогом *‘alā*: *‘ulā’ika ‘a/ā hudan min rabbihim* («Они под руководством Господа их»)³⁷. Глосса раскладывается на составные элементы: *knsimo* и *lanh*, где последний сегмент — формант, соответствующий современному локативно-инструментальному (далее — LOC) суффиксу *-lan*. Надежное подтверждение того, что графическим сегментом *-lan* кодируется именно эта морфема, неоднократно находим в списке IEM, в котором, к примеру,

³⁶ BIVAR, A dated Kuran... 203.

³⁷ Здесь, для удобства изложения и восприятия, данная кораническая цитата приводится по изданию: Коран / Пер. с арабск. Г. С. Саблукова (Казань, 1907). Репринтное издание. Г. С. Саблуков как в 2:2, так и в 2:5 переводит слово *hudan* одним термином — «руководство», так же, между прочим, как это сделано и авторами глосс. Большинство современных переводов предлагают два термина: для 2:2 — «руководство», для 2:5 — «путь». Все остальные коранические цитаты приводятся по изданию: Коран / Пер. и комм. И. Ю. Крачковского (М., 1986).

местоимение 2 л. мн. ч. *nadī* записано с тем же сегментом *-lan* при арабском предлоге *‘alā* со слитным местоимением *-kum* (*‘a/ā-kum*) букв. ‘на вас’, и вся глосса имеет вид *nadīlan*, что грамматично и с точки зрения современного языка. Что касается первого элемента *knsimo*, то его можно разложить на архаический именной префикс **kV/VC/VCⁿ* (где V — гласный среднего ряда, C/Cⁿ — согласный или согласный назализованный)³⁸ и корневую морфему **simo*. Эта морфема в современном канури самостоятельно не используется, но представлена в двух различных формах:

1. в виде корневой смысловой морфемы глагола 2-го класса *shimongin*³⁹ ‘вести’, ‘направлять’, ‘показывать дорогу’;
2. в виде существительного с утраченным назальным в финали префикса **kən*: *kashimo* ‘руководство’, ‘инструкция’⁴⁰.

Таким образом, элемент *knsimo* — это абстрактное имя со значением, близким к арабскому *hudan*.

Данная реконструкция, первоначально подсказанная словом *hudan* ‘руководство’, верифицируется конкретным семантическим использованием того же слова в 2:5, поскольку смысл арабского словосочетания *‘alāhudan* ‘под руководством, на пути’ в современном канури имеет то же формальное выражение, что и в рассматриваемой глоссе (ср.: *kashimolan*). Более надежное основание для предложенной реконструкции предоставляют другие списки. Так, в 1ЕМ над словом *hudan* «руководство» в 2:2 приводится изолированная глосса *ksīmo*⁴¹. В списке 2ШК в 2:5 под тем же словом написана глосса *kasimolanh*, что дает полное совпадение текстовых «координат» глоссы 3ИИ и 2ШК. Представляется, что этих данных вполне достаточно, чтобы принять за основу предложенную сегментацию глоссы на значимые компоненты — имя *knsimo* и локативный суффикс *-lan*.

Вернемся к глоссе из 3ИИ над строкой 2:2. Как было сказано, она отличается от рассмотренной выше всего на один графический слог *-ha-* (буква *ḥā* с огласовкой фатха): *knsimoḥalanh*. Однако, при кажущейся «прозрачности» двух декодированных сегментов (имя + LOC), интерпретация глоссы в этом конкретном месте Корана вызывает серьезные затруднения.

³⁸ Префикс непродуктивен, исторически участвовал в образовании абстрактных имен. Хатчисон предлагает **k/V/C*. См. HUTCHISON, *The Kanuri Language...* 75.

³⁹ Канурийские глаголы, если не указано особо, приводятся в конвенционально базовой форме в 1 л. ед. ч. имперфекта.

⁴⁰ В конце той же строки встречаем глоссу *ksimoh*, однако к чему она относится, не совсем ясно, и написана глосса, по всей видимости, другой рукой.

⁴¹ Изолирована она графически — ниже находится относящийся к ней грамматический показатель — *ḥalan*.

Глосса *knsimoḥalanh*, так же как и предыдущая, находится непосредственно над словом *hudan* ‘руководство’ в предложении *dhālika-l-kitāb lā rayba fīhi hudan li-l-muttaqīn* («Эта Книга — нет сомнения в том — руководство для богобоязненных»). И здесь коранический текст — в одной из принятых интерпретаций — совершенно не согласуется с содержанием глоссы. Действительно, если считать, что анафорический местоименный оборот *fīhi* ‘в нем’ отсылает ко всему высказыванию и, таким образом, изымается из синтаксической структуры главного предложения и оказывается в водном предложении «в том нет сомнения», то главное предложение сводится, в сущности, к двум словам — существительному *kitāb* ‘книга’ и масдару *hudan* ‘руководство’, которые образуют идентификационное предложение: «эта книга — руководство». Находящаяся в основе такого предложения пропозиция может реализоваться в канурийской грамматике только в идентификационных конструкциях путем простого соположения синтаксических компонентов (подлежащего и именного сказуемого). Это значит, что существительное **knsimo* не должно иметь *никаких* грамматических показателей и должно находиться в изолированном состоянии (ср. совр. эквивалент фразы «эта книга — руководство»: *ādā kitāwu kashīmo*)⁴². И в таком случае возникает вопрос: переводом (или комментарием) чего является глосса *knsimoḥalanh*? Не может ли быть, что это перевод того же айата, но синтаксически, а следовательно семантически, воспринятого иначе?

Для ответа обратимся к спискам 2ШК и 1ЕМ. В списке 2ШК каждое слово айата 2:2 четко и аккуратно воспроизведено в глоссах:

1. Над указательным местоимением *dhālika* ‘тот’ — канурийский эквивалент *atī* ‘это’.

2. Над словом *kitāb* ‘книга’ — *kitabuh* ‘книга’.

3. Слева от слов *lā rayba fīhi* ‘нет сомнения в том’ — глосса *shakbākō* ‘сомнения нет’, которая состоит из двух минимально значимых сегментов — *shak* ‘сомнение’ (арабское заимствование, которое в изолированном виде встречается во всех списках над словом *rayba* ‘сомнение’) и *bākō* — морфема бытийного отрицания. Таким образом, глосса переводит только арабское выражение «нет сомнения», будто оставляя без комментария анафорическую часть «в том».

4. Над словом *hudan* ‘дорога’ — надписаны в перевернутом виде глоссы *simotwā* ‘руководство’ — отглагольное имя от глагола II класса с основой *simo* — и *ḥalanh* — интересующий нас сегмент, записанный сразу под *simotwā* изолированно, т.к. слева от этой глоссы для него не нашлось бы места на бумаге. Таким образом, мы видим, что в этом списке, так же

⁴² Данное утверждение основано на том факте, что во всех обработанных к настоящему времени глоссах синтаксическое строение идентификационной конструкции то же, что и в современном канури.

как и в ЗИИ, появляется сегмент *ḥalanh* при переводе (интерпретации) арабского понятия *hudan* ‘руководство’.

Обратимся к списку IEM. Уже было упомянуто, что в нем над арабским словом ‘руководство’ из 2:2 встречается глосса *ksīmo* и сразу под ней — *ḥalanh* (так же как и в 2ШК для слитного написания этого элемента возникла помеха, в данном случае — нижний выносной элемент буквы *нун* из предыдущей арабской строки). Следовательно, и здесь трактовка аята 2:2 не обходится без сегмента *ḥalanh*. Но в том же списке обнаруживается и более любопытная деталь. Непосредственно над анафорическим оборотом *fīhi* ‘в нем’, почти вплотную, приписана очень маленькая по размеру букв глосса *ktāb* [sic] ‘книга’. Перед нами недвусмысленная трактовка анафора с прямой отсылкой к его антецеденту — ‘книге’. И весь аят, следовательно, приобретает несколько другой смысл: букв. «эта книга — нет сомнения — в ней руководство», а это уже не идентификационная конструкция, а локативная. Такое прочтение соответствует системе чтения Корана Варш, широко распространенной на Севере Африки (западнее Египта) и в Африке южнее Сахары, включая Борну. Согласно просодике Варша пауза в этой фразе делается после «нет сомнения», что также подтверждает предложенную локативную трактовку предложения.

Оставаясь в рамках данной сегментации и считая, что последний слог *lanh*, закодированный в данной глоссе, — это локативно-инструментальный суффикс, следует ответить на вопрос, какая морфема закодирована графическим слогом *ḥa*. Предположим, что это архаический вариант ассоциатива *-a*. Для этого предположения есть веское основание: среди других современных морфем, способных присоединяться к именной основе перед локативом *-lan*, гласный */a/* представлен только в ассоциативе *-Ca* и в показателе мн. ч. *-wa*⁴³. Использование *-wa* отпадает, т.к. оно никак не мотивировано смыслом арабской фразы. А вот конструкция с использованием ассоциатива для перевода арабского *dhālika-l-kitāb lā rayba fīhi* (букв.: ‘эта книга, в ней руководство’) могла бы оказаться вполне приемлемой. Ср. высказывания из диалекта *йерва*:

bāktar alló-a-lan

‘сумка’, ‘дощечка’—ASSOC—LOC

«сумка с дощечкой [для письма] в ней».

Впрочем, остается вероятность того, что сегмент *ḥa* не имеет отношения к современному ассоциативу *-Ca*, а входит в некую двусложную архаическую морфему **ḥalan* с более широкими функциями, нежели современный локатив. Не исключено, что в процессе исторического перераспределения граммем и их выражающих аффиксов грамматический

⁴³ Ср. другие морфемы: *də* — детерминатив, *be* — генитивный показатель.

показатель **ḥalan* мог формально совпасть с локативом *-lan* и утратить свою многофункциональность, распределив ее между ассоциативом *-Ca* и локативом *-lan*. Это могло быть вызвано параллельным, но асимметричным, процессом кумуляции аффиксов (стягивании грамем, выражаемых разными морфемами, в один многофункциональный аффикс), имевшим место, к примеру, при синкретизации того же ассоциатива *-Ca*.

Проверить правильность одной из выдвинутых точек зрения (первая: *ḥalan* = ASSOC+LOC; вторая: **ḥalan* — отдельная морфема) возможно только при обнаружении изолированного (без элемента *-lan*) использования ассоциатива *-Ca* в языке глосс.

Пока же представляется продуктивным рассмотреть фонетический аспект в сегменте *ḥalan* и попытаться выяснить качество первого звука, закодированного буквой *ḥā* <ḥ>. В том же списке ЗИИ, а также в 1ЕМ над началом 1:6 («веди нас по дороге прямой») встречаем личное местоимение 1 л. мн. ч. *andi* ‘мы’ с показателем прямого дополнения *-ga*, записанное как (*ḥandika*). Ср. рефлексы этого инициального консонанта в современных диалектах канури (все три слова — собственное местоимение 2 л., мн. ч.): йерва *ṭandi* ~ сувурти *yandi* ~ канембу нгальдуку *andi* (/ʔ-/ ~ /y-/ ~ /Ø/).

Та же буква *ḥā* повсеместно используется для записи личного местоимения 1 л. ед. ч. *ḥū* ‘я’ в списке 1ЕМ (см. ниже раздел 7, параграф 1.16). Ср. рефлексы инициального консонанта в современных диалектах: йерва *wi* ~ манга *ū* (/w-/ ~ /Ø/).

Эти две глоссы *ḥandi* и *ḥu*, а также сегмент *ḥalan*, отличаются от всех остальных во всех четырех списках именно использованием буквы *ḥa*, которая больше ни в каких глоссах не обнаружена (кроме арабских заимствований). Вероятность того, что графема *ḥa* использовалась как вспомогательный знак для записи инициальной гласной, исключается — для *a*-используются другие средства (см. раздел 5), а для *u* нехарактерна начальная позиция, за исключением числительного *iwu* ‘пять’. Логично предположить, что начальный звук в обоих местоимениях был консонантным. Не исключено, что в местоименной паре отражена остаточная аспирация прото-сахарской фонемы *K^h, реконструируемой для личных местоимений 1 л. ед. и мн. чисел⁴⁴. На данном этапе можно предположить, что фонетически эта аспирация в языке глосс реализовывалась велярным фрикативным типа *x*, причем в начале местоимений — эта фонема в сильной позиции, а в *-ḥalan* — зависит от решения предыдущего вопроса: либо *-ḥalan* ← ASSOC+LOC; либо **-ḥalan* — утраченная морфема. В первом случае (*-ḥa* = ASSOC) это может быть интервокальный альтернант фонемы, входящей в состав ассоциатива *-Ca*, и акустический диапазон

⁴⁴ C. EHRET, A Historical-Comparative Reconstruction of Nilo-Saharan (Köln, 2001) 620–621.

этого альтернанта вряд ли когда-либо удастся уточнить. Во втором случае (*-*ḥalan* — утраченная морфема) — это может быть фонема **ḥ* в сильной позиции: вспомним, что в списках 1ЕМ и 2ШК глосса написана изолированно (т.е. **ḥ* может и здесь быть инициальной, как в местоимениях), что вполне согласуется с агглютинативной стратегией, реализуемой в морфологии именной группы (см. раздел 4).

7

Объем настоящей статьи не позволяет остановиться на других глоссах из списка ЗИИ, и сейчас это нецелесообразно: без дальнейшего анализа остального материала глоссы из рукописи ЗИИ будут сопротивляться попыткам их декодировки. Далее в виде разомкнутой таблицы даны выдержки из предварительного анализа глосс списка 1ЕМ.

Схематическое пояснение к разделам таблицы:

[1] Список (№ и аббревиатура владельца)		
Номер суры и аята с указанием страницы копии или кадра (К) микрофильма (мф)	Фрагмент суры, к которому относится глосса или группа глосс.	Глосса или группа глосс
Комментарий (первая цифра соответствует номеру списка, вторая отмечает параграф комментария)		
1ЕМ		
2:191 мф. 1/5 К 1–2	<i>wa-qtulū-hum ḥaythu thaqiftumū-hum</i> «Убивайте их, где ни застигните их».	1 <i>nadī tandīka bāmnōgō</i> 2 <i>nadī tandīka kirfandīyonh</i> 3 <i>nadī tandīka bāmnōgō</i>

1.1. Привожу здесь все глоссы, относящиеся к первому предложению 2:191, в том порядке, в каком они расположены в рукописи. Строка 1 (*nadī tandīka bāmnōgō*) находится прямо над арабским *uqtulū-hum* ‘убивайте их’. Две другие строки (2 и 3) надписаны вразбивку «столбцом» над *ḥaythu thaqiftumū-hum* ‘там, где найдете их’. Первые две глоссы в каждой строке (*nadī* и *tandīka*) — личные местоимения 2 л. мн. ч. и 3 л. мн. ч. соответственно. Второе местоимение *tandī* (прямой объект переходного глагола) маркировано показателем прямого дополнения *-ka*. Эти глоссы я показываю без сокращения, чтобы проиллюстрировать одну характерную для всех списков черту: избыточное употребление личных местоимений (обязательно с падежными маркерами семантических ролей), что, вероятно, было вызвано желанием комментатора (или стандартом, предлага-

емым самой традицией) четко показать субъектно-объектные отношения в кораническом тексте.

1.2. Из двух местоимений наибольший интерес представляет первое: *nadī*. Серия личных местоимений мн.ч. во всех диалектах канури, а также на всех известных стадиях развития языка (в пределах последних 150 лет) имеет в своем составе общий сегмент *-ndī* (ср. в канури *йерва*: *a-ndī* ‘мы’, *na-ndī* ‘вы’, *sa-ndī* ‘они’). Поэтому глосса *nadī* ‘вы’, в которой никак не отмечена назальная финаль первого слога, не сразу распознается как местоимение 2 л. мн. ч. *nandī* ‘вы’, особенно на фоне легко узнаваемого местоимения третьего лица *tandī*, в котором *нун* /n/ употребляется регулярно. Эту глоссу можно было бы ошибочно принять за слово *na* ‘место’ с детерминативной морфемой *-de*, поскольку лицо и число субъекта недвусмысленно выражены в глаголе, а смысл арабского предлога *haythu* ‘там, где’ вполне мог бы быть передан канурийской определительной конструкцией «место, которое»). Подтверждение тому, что глосса — все же личное местоимение, находим на той же странице рукописи тремя строками ниже в заключительной части айата (2:191). Здесь при арабской фразе *fa’in qātalūkum* «если они станут сражаться с вами...» используется глосса *tandī nadīka bāmjaуа*, где местоимение *tandī* ‘они’ — в роли субъекта, а спорное *nadī* ‘вы’ — в роли объекта, что формально выражено показателем прямого дополнения *-ka*. (Комментарий к этому блоку глосс см. в параграфе 1.5).

Тем не менее остается неясным, почему при фонетическом единстве данной местоименной серии фонема *n* в финали первого слога получила графическое выражение в местоимениях 1 л. и 3 л., но не получила во 2 л. Вероятная причина — в фонетической реализации первого слога, а конкретнее — в качестве гласного *a* в позиции между двумя идентичными назальными согласными. Гласный *a*, получая назальность от предыдущего согласного, аккомодировался такому же по качеству согласному и приобрел комбинаторную назальность. В результате, на уровне фонетической реализации, данное местоимение в первом слоге *nan-* приобретало носовой гласный и утрачивало назальную финаль: [*nā|dī*] (ср. подобное явление в канури: */nandi/* → [*nāyi*]).

Вопрос же об отсутствии графической маркированности гласного *ā* имеет, как минимум, два возможных решения: 1) звук [*ā*] мог не распознаваться как аллофон фонемы */a/*; 2) гласный [*ā*] распознавался как отдельный звук, но арабская графическая система в ее борнуанском варианте оказалась «недостаточной» для отображения назальности, поэтому гласный отмечался стандартной огласовкой *фатха*.

1.3. Перейдем к рассмотрению глоссы *bāmnōgō* (строки 1 и 3). Синтаксический контекст указывает на то, что это — глагол. Глосса и разные ее разновидности встречаются регулярно над каждой арабской фразой, содержащей арабский глагол ‘убивать’. Императивный аффикс

2 л. мн. ч. здесь выделяется просто — это *-gō* (современный *-wó < -gó*). Судя по скоплению графов *mn* перед элементом *-gō*, перед нами глагол II класса, в котором, в отличие от I класса, смысловая корневая основа (в данном примере *-bám* (?)) и словоизменительные аффиксы (здесь — *-gō*) разделены так называемым «грамматическим» глагольным корнем (экспонент которого — *-n-*). Принадлежность этого глагола к II классу также подтверждается его характерным спряжением, зафиксированным в другой группе глосс (см. 1.6).

К сожалению, «прозрачность» сегментирования на морфологическом уровне успешно компенсируется «туманностью» на лексическом. В диалектах канури неизвестен глагол с основой *bam* или *bap*, который мог бы претендовать на перевод арабского *qatala* ‘убивать’ (именно такие основы следовало бы ожидать в современном языке перед корневым *-n-*). Но если предположить, что графический сегмент *mn* кодировал любое скопление назальных сонорных (например, *nn* или *ηn*), можно допустить, что здесь используется глагол *bānngin* (смысловой корень — *bák*), основное значение которого ‘бить’ (в канури перед корневым *-n-* имеет место чередование *k~n*). В диалекте *gazir* Кёлле, работавший с ним в 50-х гг. XIX в., в качестве второго значения этого глагола зафиксировал следующее: «also used of the lion, when he seizes and kills his prey: *mina kam baktci* ‘a lion killed a person’». Там же приводится фраза *wu bendegen bangin* ‘I shoot with a gun’⁴⁵.

Обращает на себя внимание, что в глоссе первый гласный — долгий. Если принять в качестве гипотезы, что арабскими графемами для долгих гласных кодировались высокотонные слоги (ср. суффикс императива *-wó* (графически *<gō>*), второй слог в личных местоимениях мн. ч. *-dí* (графически *<dī>*), посессивный суффикс *-nyí* (графически *<nyī>*), то высокотонная основа *bák* в этой глоссе более мотивирована, нежели, скажем, низкотонный *bangín* (смысловой корень — *ba*) ‘умирать’⁴⁶. В любом случае, более подходящих глагольных «претендентов» на место глоссы *bāmnōgō* прежде всего нужно искать среди высокотональных основ. Проверить же вероятность того, что фонематический состав этого корня — именно *bak*, можно было бы при сравнении графического выражения идентичной граммы (императив, 2 л. м. ч.) в парадигме сходных глагольных основ (*bak, kok, zak*), что позволило бы определить, существовало ли архаическое

⁴⁵ KOELLE, African native literature... 267.

⁴⁶ Даже если допустить, что глагол *bangín* ‘умирать’ в прошлом был лабильным и, принимая прямое дополнение значил ‘убивать’, т.е. мог быть как одноместным, так и двухместным, как, например, русский глагол ‘капать’: ‘вода капает’ ~ ‘врач ему капает микстуру’, (что сомнительно, учитывая данные современного канури), появление *m* перед субъектной морфемой *k* в глаголе с основой CV оказалось бы тем более необъяснимым.

чередование $*k \sim m$). Таким же диагностическим оказалось бы нахождение в глоссах отглагольного имени от основы глагола *bánn̄gin* ‘бить’, в котором корневой *k* не должен подвергаться чередованию (ср.: *baktā* ‘битье’).

В параграфе 1.5 показано, что согласный *m* этой глагольной основы находится в позиции перед экспонентом показателя 3 л. мн. ч. *s* (в глоссе — *j*). Эта позиция для современного языка является сильной, на основании чего можно было бы считать, что в глоссе зафиксирован глагол с неизвестной основой $*bam$. Но факта, описанного в 1.5, пока недостаточно для реконструкции фонетических чередований на стыке глагольной основы и субъектной морфемы 3 л. *s*.

Главный результат, полученный при рассмотрении этой глоссы, — обнаружение графического отображения морфемы повелительного наклонения 2 л. мн. ч.

1.4. Глосса *kirfandīyonh* в строке 2 также поддается декодировке и представляет особый интерес с точки зрения исторической морфологии. Глосса относится к арабскому глаголу *thaqafa* в значении ‘находить’, а точнее, ко всему обороту *haythu thaqiftumū-hum* (букв.: ‘там, где вы нашли их’).

Здесь выделяется корень *fand* глагола I класса *fandākin* ‘находить’ и характерный для этого класса аппликативный префикс $*kir$. Похоже, этот префикс зафиксирован в том виде, каким он был до лениции $k > g > y$ (соврем. *yir*-⁴⁷). Продуктивность современного аппликатива сужена до нескольких десятков глаголов I класса, и у рассматриваемого глагола *fandākin* такая деривация уже не отмечается.

В последнем элементе *-iyonh* логично ожидать наличие субъектной морфемы 2 л. мн.ч., что соответствовало бы форме арабского глагола в 2:191. Также в этом элементе должна быть отражена и аспектно-темпоральная морфема. Вероятнее всего, вторым графом *īa* закодирована субъектная морфема *-y-*, а последовательность «*вав* с огласовкой *даммой* и *нун* с *ха*» передает показатель имперфекта — суффикс *-n* с предшествующей эпентетической гласной *-o-*. Такая реконструкция подтверждается, отчасти, на основе данных по одному из диалектов канембу (*кайди*), собранными Й. Лукасом в 20-х гг. прошлого века. Так, в глаголах I класса им зафиксирована субъектная морфема 2 л. мн. ч. *-y-* с последующей эпентезой *-o-* перед аспектно-темпоральным показателем *-n*, например, *ruyon* — 2 л. мн. ч. имперфекта (Alter Indefinit I — по Лукасу) от глагола *rukin* ‘видеть’⁴⁸. (Ср. ту же форму в канури *йерва*: *ruwin*).

⁴⁷ Н. Циффер предполагает, что современный аппликатив *yir*- I класса глаголов произошел в результате стяжения аппликатива *k-* и утраченного каузатива *yir*- (N. CYFFER, A Sketch of Kanuri (Köln, 1998) 43). Если принять эту реконструкцию, то можно считать, что в данной глоссе зафиксирована первая стадия стяжения до ослабления *k*.

⁴⁸ J. LUKAS, Die Sprache der Káidi-Kanembú in Kanem (Berlin, 1931) 43.

Таким образом, глосса *kirfandīyonh* в поморфемной сегментации выглядит так: *kir-fand-īyo-nh*, где *kir* — архаический префикс аппликатива, *fand* — глагольная основа, *īyo* — субъектная морфема в эпентетическом окружении, *nh* — суффикс имперфекта.

2:191 мф. 1/5, К 1–2	<i>fa'in qātalūkum fa-qtulū-hum</i> «Если же они будут сражаться с вами, то убивайте их».	<i>tandī nadīka bāmjaɣuɣa</i> <i>nadī tandīka yenogo</i>
----------------------------	---	---

1.5. Этот блок глосс упоминался выше (1.2) в связи с проблемой идентификации личного местоимения 2 л. мн. ч. *nandī*. Здесь остановимся на двух глоссах *bāmjaɣuɣa* и *yenogo*. Первая из них — глагол, рассмотренный в (1.3). Здесь он использован в форме 3 л. мн. ч. относительного будущего, которое используется для выражения условия в придаточном предложении («если... то», «когда... тогда»). Показатель этой глагольной формы графически передан как *ya* (в современном канури *-ya*). Точно такую же графическую фиксацию этого показателя встречаем в глоссе *jaksiya* в 113:3 (см. 1.19). Обнаружение этой морфемы именно в таком графическом виде можно считать значительной находкой. Дело в том, что большинство авторов трактует показатель относительного будущего (Dependent future — по Цифферу, Emphasis Compleitive — по Хатчисону, Conditional Associative — в терминологии Джаррет) как полифункциональную «ассоциативную»⁴⁹ морфему *-Ca*, рассматриваемую выше в связи с декодировкой глоссы *knsimoḥalanh*, в одной из ее функций⁵⁰. Также, Циффер и Хатчисон разделяют точку зрения, согласно которой показатель прямого дополнения *-ga* — все тот же ассоциатив *-Ca* в одной из своих многообразных функций⁵¹. Сопоставление глоссы *jaksiya* (в которой последний элемент записан как *ya*) и глосс, обозначающих личные местоимения в объектной позиции (*nadi-ka*, *tandi-ka*), заставляет усомниться в трактовке маркера прямого дополнения *-ga* (в глоссах, соответственно, *-ka*) как экспонента ассоциатива *-Ca*.

В самом деле, если бы это было так, то с фонологической точки зрения совершенно невозможно объяснить, почему в языке глосс сильный *k* в одной и той же морфеме в идентичных условиях (в интервокальной

⁴⁹ Термин «ассоциатив» использован здесь для формального единства с принятой в кануриведении традиции. Грамматические функции этой морфемы в современном канури невозможно свести к одной грамматической категории.

⁵⁰ CYFFER, A Sketch of Kanuri... 70; HUTCHISON, The Kanuri Language... 294–295; K. A. JARRET, Tense/Aspect/Mood in Kanuri Verb Forms // *Harsunan Nijeria X* (1980) 15.

⁵¹ CYFFER, A Sketch of Kanuri... 70; HUTCHISON, The Kanuri Language... 211–212.

позиции после переднеязычного *i* и перед среднеязычным *a*) реализовывался двояко — то как *k*, то как *y*. Ср.: $k \rightarrow k / i __ a$ в случае *tandika*; $k \rightarrow y / i __ a$ в случае *jaksiya*.

На основании данного примера правильнее считать, что сегменты *-ya* и *-ka* — это две разные морфемы в языке глосс и, следовательно, в современном канури вряд ли возможно возводить показатели относительного будущего *-ya* и прямого дополнения *-ga* к одной морфеме.

1.6. Другой элемент, вычленяемый из глоссы *bāmjaɣuɔ*, — это характерная для глагольного класса II сложная морфема *ja*, состоящая из субъектной морфемы 3 л. *-j-* и показателя множественного числа *a*.

С точки зрения дальнейшего анализа, знание о таком употреблении графемы *джим* открывает путь для решения трех взаимопересекаемых проблем. Во-первых, это касается установления графо-фонологических соответствий для графемы *джим*; во-вторых, мы получаем точку отсчета для особо сложной проблемы декодировки аффрикат и фрикативов в слабых позициях (после сонорных перед гласными и в интервокальной позиции); в-третьих, при условии обнаружения других глаголов II класса, использованных в той же самой форме 3 л. мн. ч. относительного будущего, можно будет решить проблему фонетического состава глагольного корня в глоссах *bāṁṁōgō* (см. 1.3) и *bāmjaɣuɔ* (в предварительной трактовке — исторический «предок» глагола *bānngin* ‘бить’).

С точки зрения фонологических обобщений о языке глосс, пример с графемой *джим* в данной глоссе уже сейчас позволяет говорить, что в языке глосс наблюдается чередование в экспонентах субъектной морфемы 3 л. */s ~ j/* глаголов II класса (*jak-s-ɣiɔ* vs. *bam-j-ɣuɔ*).

Полную картину возможно будет представить, когда наберется достаточно однородных примеров для разных глагольных основ II класса (основы с финальными сонорными, смычными глухими и звонкими, а также основы с открытыми слогами типа *le*, *go* и т.п.).

1.7. Глосса *ɣenogo*. Основываясь на анализе глоссы *bāṁṁōgō* в 1.3 можно быть вполне уверенным, что это глагол II класса с корневым *ɣe* в форме повелительного наклонения. Значение этого глагола — ‘отвечать’. Слово входит в лексику современного языка, а также зафиксировано в словаре Кёлле, составленном более 150 лет назад. Любопытно, что в рукописи это слово используется для перефразы арабского глагола «убивать» (букв.: ‘вы им ответьте’). Если еще раз обратиться к глоссе с «сомнительной» семантикой *bāṁṁōwō*, которая также используется для перевода арабского слова «убивать», возникает вопрос: почему, при том, что в канури существует основной глагол *ɣezākin/ɣěskín* ‘убивать’, язык глосс упорно обходит его употребление? Вряд ли возможно, чтобы указанный глагол не был известен авторам канурийский глосс. Он относится к наиболее архаичному пласту лексики и с тем же значением зафиксирован

не только во всех диалектах, но и в родственных языках (теда/даза)⁵². Не исключено, что здесь мы имеем дело с особой традицией табуирования этого слова, вместо которого в коранических комментариях использовались различные эвфемизмы.

89: 29, 30 мф. 1/6, К 22	<i>fā-dkhulī fī ʿibādī</i> «войди с Моими рабами» <i>wā-dkhulī jannatī</i> «войди в Мой рай»	1 <i>ʿibādanīro niyh g[a]ke</i> 2 <i>jannanīro g[a]ke</i>
-----------------------------------	---	--

1.8. Обе линии глосс являются буквальным переводом с арабского. В каждой строке используются прямые заимствования из Корана: *ʿibād* ‘рабы (Божии)’ и *janna* ‘рай’. В каждом случае заимствованное слово включено в именную группу, состоящую из посессивного местоимения 1 л. ед. ч. *-nī* (*-nyī* в современном канури) ‘мой’ и показателя косвенного дополнения *-ro*. Вторая глосса в 1-й строке над 89:29 (*niyh*) представляет собой личное местоимение 2 л. ед.ч. (соврем. канури — *nyi*). С точки зрения исторической фонологии, здесь наиболее интересна глосса *gake*. Вне всякого сомнения, это императив от глагола *gaákin* ‘входить’. (Современный императив: *gayé*). В настоящее время эта глагольная основа обладает малохарактерной для канури структурой слога CVV — *gaá*. Известно, что такого рода основы произошли в результате падения интервокального согласного, как правило *g* и *k* (часто с первоначальным озвончением *k > g*). В данном случае в языке глосс зафиксирована фонема *k* до ее перехода в *g*. Промежуточная стадия (с интервокальным *g*) нам известна по работам Кёлле (диалект *газир*) и Ноеля (диалект *бияма*)⁵³: *gāgē* (Кёлле), *gage* (Ноель).

111:5 мф. 1/6, К 35	<i>fī jīdi-hā ḥabl min masad</i> «на шее у нее — (только) веревка из пальмовых во- локон»	<i>dabūcghenh jiyeh</i> <i>siku</i> ‘(?) <i>mazadbukami jiyeh cīkī</i>
---------------------------	--	---

1.9. Эта группа глосс понятна лишь отчасти. Привожу ее в качестве примера типичной ситуации, когда глоссы, даже при прочтении некоторых слов, не «складываются» в грамматически правильные конструкции.

⁵² Х. Чонаи, Группа теда-канури (центральносахарская семья языков) и ее генетические взаимоотношения (этимологический и фонологический аспект). Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук (Москва, 1998) 308.

⁵³ P. NOËL, *Petit manuel français-kanouri* (Paris, 1923).

Глоссы, вероятно, написаны разными авторами, но с соблюдением единого каллиграфического стиля, хотя, конечно, по черно-белому фотоснимку судить непросто. Глосса *jiyeh*, в этой строке представленная дважды, имеет определенно разные начертания: буква *xā* в первом случае выполнена в виде «петли», в то время как во второй глоссе *xā* имеет усеченный вид — «петля» не замкнута. В остальном начертания букв всей группы слов отличаются незначительно. Не исключена возможность, что здесь имеет место и чисто индивидуальное варьирование почерка⁵⁴.

1.10. Два слова здесь не вызывают сомнения. Это упомянутая глосса *jiyeh* ‘веревка’ (ср.: канембу — *jīe*, канури *йерва* — *jê*) и глосса *dabū* ‘шея’ (ср.: диалект *газир* (Кёлле) — *dābū*, канури *йерва* — *dāwū*).

112:1 мф. 1/6, К 35	<i>qul huwa-allahu 'aḥad</i> «скажи: Он — Аллах — един»	<i>niyih gulē yā mḥmd allaha th tilō nm</i>
---------------------------	---	---

1.11. В отличие от глоссы над 111:5, это пример синтаксически прозрачной фразы. Глосса *niyih* раскладывается на два сегмента: личное местоимение 2 л. ед. ч. *nī* и агентивный показатель *-yi* (ср. канури: *ye*). Глосса *gulē* — императив в форме 2 л. ед. ч. от глагола *gulgīn* ‘говорить’. В этой глоссе используется, кроме диакритического знака *имала*, буква *йа* с наклонной надстрочной буквой *алиф* для кодирования либо высокотонального⁵⁵, либо долгого **ē*, в отличие от *e*, переданного «простым» способом — *имала* под каркасом буквой *лям*. В 1.8 показан тот же способ кодирования императива от глагола *gaákin*. В 1.3 мы рассматривали императивный аффикс 2 л. ед. ч. (в глоссе *-gō*), гласный которого передан с помощью *вав*, в отличие от «нейтральной» огласовки *дамма*. Повидимому, можно говорить о существовании в письменной традиции регулярного орфографического правила, связанного с кодированием однородной просодической характеристики конечного гласного.

1.12. Следующие две глоссы — *yā mḥmd* — арабское словосочетание в функции вокатива, «о, Мухаммад!». Здесь в перевод вплетен комментарий,

⁵⁴ Пользуюсь возможностью показать, как продвинулись наши знания о языке глосс со времени написания статьи. На цветном изображении видно, что глосса состоит из трех индивидуальных почерков: 1) *dabūcgenh*; 2) *jiyeh siku*; 3) *maza-dbukami jiyeh cīkī*. Поморфемная сегментация почти не представляет труда:
dabū-c-genh || *ji- yeh siku* || *mazad- bu-kami ji- yeh cīkī*
 шея-ее-INNES(в/на) || веревка-SJ есть [ошибка?] || волокно-PL-PART веревка-SJ есть
 ‘на ее шее’ || ‘есть веревка’ || ‘из волокон есть веревка’

Два локативных «падежных» маркера *-genh* и *-kami* и бытийный глагол *cīkī* ранее были неизвестны.

⁵⁵ В современном канури все аффиксы императива — высокотональные.

основанный на тафсире ал-Суйути: поясняется/напоминается, что текст Корана адресован Пророку.

1.13. Далее следует глосса *allaha th*, где второй элемент *th* является детерминативом (канури *йерва* — *-dǎ*).

1.14. Глосса *tilō nm* состоит из количественного числительного ‘один’ и посессивного местоимения 2 л. ед. ч. (канури *йерва* — *-nǎt*) и занимает позицию именного предиката.

В итоге вся глосса легко поддается переводу: «Ты (+SJ) скажи, о Мухаммад, Аллах (+DET) [этот] — твой единственный».

112:3 мф. 1/6, К 35	<i>lam yalid wa lam yūlad</i> «не родил и не был рожден»	<i>yambunbokh tambunbō</i> [обрыв страницы]
---------------------------	---	--

1.15. Здесь не вызывает проблемы выделение корня *yam* глагола I класса *yambūkin* ‘рожать’. Также очевиден сегмент *bokh*, которым передана отрицательная морфема (современная морфема бытийного отрицания *bā* восходит к форме **bako*. Ср.: диалект *бильма* (Ноель) — *bagu*, диалект *газир* (Кёлле) — *bāgō*).

Однако вопрос дальнейшей грамматической сегментации данной глоссы остается нерешенным. Если бы не наличие буквы *нун*, можно было бы считать, что глосса передает отглагольное имя *yambo*. Но, принимая во внимание, что *нун* используется в обеих глоссах, случайность следует исключить. Можно, конечно, предположить, что *нун* кодирует суффикс имперфекта *-n*, но тогда становится неясно, почему в первой глоссе инициальный согласный записан как *у-*. Дело в том, что в 3 л. ед. ч. при спряжении I класса в инициали корня следовало бы ожидать субъектный префикс *s-*: *sambīn*, но никак не **yambīn* (!).

В то же время, вторая глосса, сохранившаяся в усеченном виде (похоже, утрачен элемент *kh* — если судить по аналогии с первым словом) не представляет проблемы с точки зрения ее грамматичности: в ней представлен пассивно-рефлексивный префикс *t-*, который в 1–2 лицах чередуется с корневой инициалью *у-*, а в 3 л. устраняет субъектный префикс *s-*.

113:1 мф. 1.6, К 35	<i>qul aʿūdhu bi-rabbi il-falaq</i> «Скажи: прибегаю я к Гос- поду рассвета».	<i>hū yeh dabtskī nm niyih gulē ya</i> <i>Muhammad falaghbe kmanh</i>
---------------------------	---	--

1.16. Глоссы записаны довольно редким для всех трех списков способом — фраза начинается над одной коранической строкой (над словом *aʿūdhu* ‘прибегаю’), а продолжается выше — над другой строкой и, таким образом, как бы перечеркивает арабский текст, двигаясь снизу вверх под углом. Обычно глоссы вписаны крайне бережно по отношению к корани-

ческим надписям, с последовательным избеганием наложений не только на основной каркас, но и на любой диакритический знак оригинала, часто в ущерб ясности самой глоссы.

Глосса *hū yeh* — один из примеров кодирования личного местоимения 1 л. ед. ч. (канури *йерва* — *wí*, канембу — *ú*). Здесь, так же как и в 1:6, используется буква *ха* для передачи некоего согласного (предположительно — **х*) в инициали первого слога личного местоимения (см. комментарий к ЗИИ).

Второй элемент *yeh* — субъектный маркер *ye*. Важно отметить, что после заднеязычного гласного *и* качество гласного в показателе агента передано как *e*, а после переднеязычного в глоссе *niyih* экспонент той же фонемы записан как *i*. Различие в записи отражало либо неизвестное современному языку чередование */e ~ i/*, либо диалектные варианты.

1.17. Далее следует глосса *dabtskī*. Закодированная здесь лексема *dab* ‘избегать’ фонематически мало изменилась и соответствующее ей слово обнаруживается в современных диалектах без труда. Это глагол II класса *damngin*, а точнее — его интранзитивная дериватема *daptākin*, выраженная морфемой *t*. Глосса содержит архаичную форму субъектной морфемы *sk*. В большинстве диалектов она перешла в *k* (*sk > kk > k*), но еще в 30-е годы прошлого века в западных диалектах (включая *йерва*) субъектный показатель сохранялся в том же виде, что и в языке глосс.

Семантически глагол, похоже, также не изменился. Его современное значение — ‘предохранять, держать в стороне’, в интранзитивной форме — ‘избегать, воздерживаться’ (здесь интранзитив выполняет функцию де-каузативации). Если исключить вводное предложение *niyih gulē ya Muḥammad*, останется предложение, представленное глагольным ядром *daptākin*:

hū-yeh dabtskī nm falagh-be kma-nh
я–SJ избегаю *nm*, рассвет–GEN господин–LOC
‘избегаю [кого-то?] с помощью господина рассвета’

Во-первых, неясен статус глоссы *nm*, формально похожей на посесивный аффикс 2 л. ед. ч. («твой»). Маловероятно, чтобы она относилась к глагольному корпусу, правильность интерпретации которого подтверждается «изнутри» самой глагольной словоформы (двойным маркированием субъекта: (а) — личным местоимением, избыточным для канури, (б) — субъектной морфемой в глаголе) и «снаружи» — идентичной глоссой в 114:1, где тот же арабский глагол в идентичной фразе (*qul aūdhu* «скажи: прибегаю») передается идентичным канурийским глаголом *daptākin*, но без элемента *nm*.

Неясность глоссы *nm* не мешает рассмотреть синтаксическую структуру этого предложения. В соответствии со смыслом суры — заклинанием против Иблиса — напрашивается предположение, что у данного глагола

должен быть второй актант (соотнесенный со значением «тот, кого избегаю»), но если это так, то второй актант вынесен за пределы данной строки, поскольку последние две глоссы (*falaghbe kmanh*) — это сирконстант, представленный в качестве генитивной конструкции, маркированной локативно-инструментальным показателем *-n* (= *-lan*), который, в свою очередь, выражает в данном контексте значение инструменталиса. Но в последующих глоссах при эпитетах, обозначающих Иблиса, не обнаруживается ожидаемого маркера прямого дополнения *-ka*. Из этого следует, что глагол *daptákin* в языке глосс либо обладал иной валентностной структурой (был непереходным), либо второй актант (прямое дополнение) маркировался другим способом. Решение этого вопроса — одна из задач дальнейшего анализа.

1.18. Глосса *falagh-be*, где сегмент *-be* — генитивная морфема, дает один из интересных примеров заимствования арабских слов.

Выше в 1.11 мы уже рассматривали глагол *gulngin* ‘говорить’ (глосса *gulē* ‘скажи!’), заимствованный из арабского *qāla* ‘говорить’. Звонкий смычный *g* в инициали слога не противоречит правилам канурийской фонологии. Иная ситуация наблюдается в глоссе *falagh+be*, первый элемент которой используется для передачи арабского имени *falaq* ‘рассвет’. Здесь *каф* передается на письме с помощью *зайн*, т.е. смычный находится в конце лексического сегмента (*be* — показатель генитива), что в канури невозможно (исключения — глагольные основы II класса и идеофоны; см. раздел 4). Если бы в глоссе сохранялся *каф*, можно было бы не заострять на ней внимания и считать этот случай графическим копированием термина, с чем уже приходилось сталкиваться в 1.8, где арабские слова *‘ibād* ‘рабы (Божии)’ и *janna* ‘рай’ идентично повторялись в соответствующих глоссах. Но поскольку арабское *falaq* передано с использованием *зайн*, то напрашивается другое объяснение. Слово, скорее всего, записывалось «на слух» как термин, еще не адаптированный к фонетическим условиям заимствующего языка, но уже к этим условиям «чувствительный». Поэтому перед звонким смычным *b* генитивного аффикса *be* согласный *q* (или *k*) озвончался: *q/k > g*.

В современном канури слово **falak* сохранилось только в основе глагола *fálngin*, *fáljin* = *fálánggin*, *fálákcín* (вторая форма в паре слов дана в 3 л. ед. ч., которая является сильной позицией для финалей корня) со значением ‘раскалывать, расщеплять’, что соответствует основному значению арабского корня *falaqa*. В словаре Кёлле также не зафиксировано изолированного имени, но представлен глагол *fálngin* (в транскрипции Кёлле — *pálngin*) «divide or cut into two, split».

113:3 мф. 5, К 35	<i>idhā waqaba</i> «когда он покрыл»	<i>jaksiya</i>
----------------------	---	----------------

1.19. Глосса *jaksiya* рассматривалась в 1.5 в связи с проблемой грамматического показателя относительно будущего *-ya*. Глосса заслуживает особого внимания и по другой причине. В ней представлен глагол II класса, соответствующий современному *zanggîn* ‘закрывать’. Инициальный согласный записан с помощью графемы *джим* <j>. Та же глагольная основа встречается и в парижском списке (см. сноску 18 к разделу 2):

[88:1] f. 251a: *hala atēka ḥadīthu-l-ghāshiya* «Дошел ли до тебя рассказ о покрывающем?»

Под словом *al-ghāshiya* находится глосса *jaktumabih*⁵⁶.

Морфологическая структура глоссы прозрачна (*jak*_{корень} *-tu*_{VN} *-ma*_{NA} *-bih*_{GEN}), и не она интересует нас в первую очередь. Главное — это запись инициального согласного в корне слога *jak*, идентичная той, что и в глоссе к 113:3 из IEM.

Противопоставление инициальной аффрикаты *j-* и инициального фрикатива *z-* в позиции перед *a* может быть использовано в качестве одного из диагностических критериев для установления диалектной принадлежности языка глосс. Так, аффрикаты в этой позиции характерны для северной подгруппы диалектов (*манга* и *мовар*), восточной подгруппы (канембу), но не характерны для южной подгруппы, представленной диалектом *йерва*.

8

Рассмотренные фрагменты из двух борнуанских списков — ничтожная часть материала, включенного в коллекции профессора Бивара. Главный результат исследования этих фрагментов — получение ключей для дальнейшей декодировки и описания языка глосс.

Итогом предварительного графо-фонологического анализа текстов являются две таблицы консонантных соответствий в разделе 5 настоящей статьи. На данном этапе эти таблицы могут быть использованы как шифр для дальнейшей декодировки. По мере работы с материалом таблицы будут уточняться и пополняться и, в идеале, должны стать описанием системы графо-фонологических соответствий борнуанской письменной традиции.

Первоначальный анализ морфологических аспектов языка глосс уже сейчас обнадеживает целым рядом перспективных находок. Из декодированных морфологических сегментов к наиболее ценным как для дальнейшего анализа, так и для общих представлений о ранних стадиях языка, можно отнести следующие:

1. Показатель императива 2 л. ед. ч. *-e* и показатель императива 2 л. мн. ч. *-go* (раздел 7, параграфы 1.3, 1.8, 1.11).

⁵⁶ Н. А. Добронравин, неопубликованная рукопись.

2. Маркер прямого дополнения *-ka* и аспектная морфема относительного будущего *-ya* (1.5).

3. Бытийное отрицание (оно же отрицание имперфекта) — *bokh* (1ЕМ) (1.15), *bako* (2ШК) (разд. 6).

4. Субъектная морфема 2 л. мн. ч. *y* (1.4).

5. Субъектная морфема 3 л. ед. ч. *s* и чередование ее экспонентов */s ~ j/* (1.6).

6. Показатель детерминатива *-tə* (1.13).

7. Архаический аппликатив **kir* (1.4).

8. Архаическая основа **gak* глагола I класса (подкласс неправильных глаголов) *gaákin* (1.8).

9. Морфема **kan* — утраченный постфикс со значением аблатива («движение от»). Вероятно, функции этой морфемы впоследствии распределились между современным локативом *-lan*, показателем косвенного дополнения *-ro* и, не исключено, генитивом *-be*. (Морфема обнаружена в 1ЕМ. В настоящей статье не рассматривается). Ср. предположение об архаической морфеме **halan* и перераспределением ее значений между локативом и ассоциативом (разд. 6).

Любая из цитированных здесь работ, в той или иной связи упоминающая борнуанскую письменную традицию, неизменно приписывает языку глосс наименование «канембу», в немалой степени — благодаря публикации А. Бивара, в которой он указывает канембу как вероятный язык глосс со ссылкой на авторитетное мнение Й. Лукаса, а также на информацию от самих владельцев коранических списков. Однако Й. Лукас, бегло ознакомившись с «Кораном из Гейдам», указал единственный аргумент в пользу канембу, а именно — форму личного местоимения 3 л. ед. ч. *tandi*⁵⁷. Действительно, такая форма — исторически рассматриваемая как исходная для *sandi* в диалекте *йерва* — характерна для восточной диалектной подгруппы, объединенной названием канембу. Но та же форма *tandi* существует и в диалекте *сувурти* — переходном между подгруппами канури и канембу, и в диалекте *манга*, входящем в диалектную подгруппу канури. Очевидно, одно личное местоимение не может служить критерием для идентификации языка глосс.

Другое дело — мнение самих владельцев рукописей. Они также называли язык канембу языком глосс. И не только они. Представление о канембу как об «ученом» языке ислама является обычным в кануриговорящей среде:

“The Kanuri have a strong contention that their speech form is derived from an older form of Kanembu... It is also for this reason that Kanembu is used

⁵⁷ BIVAR, A Dated Kuran... 201.

today by the ‘ulama’ as a language of commenting the Koran (‘tafsir’) in order to maintain its purity”⁵⁸.

Однако результаты сравнительного анализа языка глосс с диалектами обеих подгрупп — канури и канембу — будто бы вступают в противоречие не только с суждением Й. Лукаса, но и с самой борнуанской традиции. Результаты эти таковы, что язык глосс оказывается гораздо ближе к канурийским (западным) диалектам, нежели к диалектам канембу (восточным). Так, в языке глосс процесс ослабления согласных еще не намечен. Канембу же, на уровне фонологии, отличается от канури большей интенсивностью ослабления согласных. Это существенно сказывается в области глагольной морфологии. Например, в канембу в спряжении глаголов II класса утрачены консонантные субъектные морфемы: (первая морфема — канури, вторая — канембу) 1 л. ед.ч.: *sk* — *ĩ*, 1 л. мн. ч.: *y* — *e*, 2 л. мн. ч.: *w* — *o*, 3 л. мн. ч.: *s* — *i*. В языке глосс, напротив, глагольный корпус демонстрирует «исходные» формы спряжения. Существенные различия наблюдаются и на уровне лексики. Ср. данные по канури и канембу — на период 20-х — 30-х гг. прошлого века:

язык глосс	канури	канембу	значение
<i>dibal</i>	<i>dival</i>	<i>dual</i>	дорога
<i>fato</i>	<i>fato</i>	<i>foto</i>	дом
<i>gul</i>	<i>gul</i>	<i>nu</i>	сказать
<i>kntagə</i>	<i>kəntagə</i>	<i>kendau</i>	месяц
<i>musko</i>	<i>musko</i>	<i>nduko</i>	рука

Очевидные различия между языком глосс и канембу, тем не менее, не являются препятствием для того, чтобы и язык глосс, по примеру местной традиции, называть канембу. Главное — четко различать две разных проблемы: лингвистическую и культурно-историческую. С точки зрения лингвистической, язык глосс ближе к канурийской диалектной подгруппе. И пока рано судить, какой именно диалект лежит в основе языка глосс: ранний ли вариант одного из современных диалектов, утраченный ли диалект, или же в списках представлено несколько различных диалектов.

С культурно-исторической точки зрения, следует вообще отказаться от попыток размещения языка глосс в определенной современной диалектной нише и не отождествлять термин «канембу», используемый для обобщенного названия восточных диалектов канури, с термином «канембу» в применении к языку коранических комментариев. Современная

⁵⁸ S. U. BULAKARIMA, Survey of Kanuri Dialects // Advances in Kanuri scholarship... 69.

борнуанская традиция рассматривает этот архаический письменный язык в одном контексте с использованием «официального» канембу на уровне церемониала⁵⁹, с «чистым» канембу для коранических комментариев Корана⁶⁰, и с «письменным» канембу в коранических школах⁶¹. Какие бы лингвистические реалии ни скрывались за этими понятиями (а при отсутствии единой литературной нормы они могут быть самыми разными), они относятся к единому «общеканурийскому» представлению об особом наддиалектном языке канембу, функционирующем исключительно в среде мусульманской уммы.

Не исключено, что и язык глосс также обладал наддиалектным статусом и в этом отношении был близок к литературному языку, сфера применения которого была ограничена построчным переводом-комментарием Корана. И совпадения глосс из разных списков при одних и тех же айатах (например, 2:2 и 2:5, см. раздел 6), и единство некоторых графических приемов, позволяющее говорить о некоторой орфографической норме (см. раздел 5), могут свидетельствовать в пользу унификации письменного языка комментариев, и одновременно указывать на его «безразличие» к диалектному разнообразию. В таком случае, «письменная» форма языка к моменту его использования в рассмотренных списках должна пройти определенную стадию первоначальной унификации, а это значит, что язык глосс может иметь своим письменным прототипом язык еще более ранний, нежели дает датировка в списке ЗИИ (1669 г.).

Проблемы, затронутые в настоящей статье, относятся к самым разным научным областям (от исторического языкознания и палеографии до исламоведения и истории Африки), и комплексное изучение борнуанских списков открыло бы доступ к информации, выходящей за пределы какой-нибудь одной дисциплины. Остается надеяться, что в судьбе коллекции профессора Бивара начинается новый период и, обделенная вниманием с начала 60-х годов, она попадет в междисциплинарный научный оборот и обретет истинную жизнь сорок лет спустя.

⁵⁹ ДОбРОПРАВин, неопубликованная рукопись, 113.

⁶⁰ BULAKARIMA, Survey... 69.

⁶¹ Информация, полученная от А. Бивара.

ФОРМЫ МОНАШЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ В ЕГИПТЕ В IV—V ВВ.

Вопрос о типах монашеской организации на самом раннем этапе развития монашества является, пожалуй, одним из самых сложных. Причин здесь несколько. Во-первых, монашеский мир в самом начале своей истории был чрезвычайно подвижен и изменчив: одна форма подвижничества могла смениться другой, не встретив при этом особых препятствий. Например, «отец монашества» преп. Антоний Египетский, несколько раз менял внешнюю форму своей аскезы. Он начал жить в уединении возле своей родной деревни, перенимая опыт т. наз. «ревнителей» (σπουδαῖοι), затем жил отшельником в гробнице, затем — затворником, затем вокруг него возникла колония анахоретов, настоятелем которой он сделался, и, наконец, взяв с собой двух учеников, он удалился на т. наз. «внутреннюю гору» и пребывал там до своей кончины¹. Во-вторых, в ряде случаев бывает сложно разделить тип монашеской организации и тип аскезы. Если, например, «молчальник» или монах, который не стрижется, — это вполне определенно тип аскезы, то как быть со столпником, затворником или странствующим монахом: считать ли их отдельными формами монашеской организации или «частными случаями» отшельничества. В-третьих, необходимо точнее определять уже существующие в научной литературе понятия, такие как, например, анахоресис /отшельничество — что они включают в себя, а что нет. В-четвертых, при рассмотрении этой непростой темы приходится сталкиваться с уже сложившимися стереотипными «генерализующими» схемами, которые не являются достаточно гибкими и дифференцированными, если применять их к начальной истории монашества, и часто не учитывают многих деталей.

Попытки выстроить определенную типологию монашеской организации предпринимались давно. Такие примеры можно обнаружить у латиноязычных церковных авторов IV—VII вв. Так, бл. Иероним, в одном из своих посланий дал трехчастную схему: киновиты, отшельники и т. наз. *gemnuoth*, живущие небольшими общинами (Ер. XXII. 34 — *PL* 22. Col. 419)². Такой же схемы в целом придерживался преп. Иоанн Кассиан,

¹ См.: Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* / *Introd., texte critique, trad., notes et index* par G. J. M. BARTELINK (Paris, 1994) (SC, 400).

² Т. наз. «Послание к Евстохии о сохранении девственности». Новое изд. текста: San Gerolamo, *Lettere* / *Introd. e note* di Cl. MORESCHINI, trad. di R. PALLA (Milano, 1989), по которому сделан современный русский перевод (Блаженный Иероним, *О сохранении девственности* / Пер. с лат., статья и прим. В. С. Дурова

называя третью форму монашеской организации «сарабаитами» (*sarabaitae*) и добавляя псевдоотшельников, подвизавшихся уединенно без духовного руководства старцев (Conlat. XVIII. 4–8. — *PL* 49. Col. 1093–1110)³. Исидор Севильский усложнил схему, отметив три вида достойных монахов (киновиты, пустынники, отшельники), и три недостойных (псевдоотшельники, циркумцеллионы⁴ и т. наз. *sarabaitae/rebomothitae*) (Eccl. off. II. 16 — *PL* 83. Col. 794–801). Однако все эти описания строятся по принципу «должной» или «недолжной» формы подвижничества, т. е. превалирует нравственный принцип, а не аналитический. К тому же зачастую не совсем ясно, что понимается под термином отшельники или пустынники.

В научной литературе конца XIX и XX вв. также можно встретить разные примеры типологии. Например, известный отечественный ученый И. Соколов для обозначения монашеских форм организации в Византии придерживался четырехчастной схемы. Первой формой являлось «анакхоретство», которое, по его мнению, было крайне немногочисленным⁵. От анахоретов Соколов отличает «келлиотов» (*κελλιῶται*), т. е. монахов, живших в отдельных, отстоящих друг от друга, келиях, но, в то же время, подчинявшихся власти игумена монастыря. Третьей формой он называет «скитскую», предполагающую совокупность нескольких келий на близком расстоянии и духовное руководство опытным подвижником, не отменяющее, а, скорее, дополняющее власть игумена. Четвертой стадией развития древнего монашества была, по его мнению, жизнь собственно монастырская или киновия⁶. Все четыре формы монашеской жизни мыслились Соколовым и во временной, и в эволюционной перспективе. Сначала жизнь индивидуальная (анакхоресис), затем как бы «семейная» (келлиоты), затем «товарищество» (скит), и, наконец, община — киновия.

Однако большее распространение получила двухчастное деление: все разнообразие монашеской жизни в Египте, как и в других регионах

(СПб., 1997). Ср. также перевод фрагмента этого послания, сделанный А. Л. Хосроевым (А. Л. ХОСРОЕВ, Пахомий Великий: Из ранней истории общежительного монашества в Египте (СПб., 2004) 452–454) по изданию: Hieronymi Epistolae 1 / Ed. I. HILBERG (Wien—Leipzig, 1910).

³ Новое изд. текста: Jean Cassien, *Conférences*. XVIII–XXIV / Introd., texte latin, trad. et notes par Dom E. PICHÉRY (Paris, 1959) (SC, 64).

⁴ Под циркумцеллионами Исидор, скорее всего, имеет в виду странствующих монахов. Впрочем, не все исследователи склонны относить циркумцеллионов к монахам — см.: W. FRENCH, Circumcellions and Monks // *Journal of Theological Studies* 20 (1969) 542–549.

⁵ «Анахоретами (*ἀναχωρηταί*) назывались те монахи, которые подвизались одиноко, вдали от монастырей, в пустынных и уединенных местах». И. Соколов, Состояние монашества в византийской церкви с половины IX до начала XIII века (842—1204): опыт церковно-исторического исследования (Казань, 1894) 311.

⁶ Соколов, Состояние монашества в византийской церкви... 313–317.

христианского Востока, сводится к отшельничеству и киновии. В наиболее обобщенной форме ее выразил известный богослов и патролог XX в. архим. Киприан (Керн): «В IV—V веках монашество египетское, например, шло двумя путями: анахоретским и общежительным. Это намечает и два типа жизни, два типа спасения, два типа отношения к личности. Эти два типа остались и на всем протяжении истории монашества и ярко обозначились как в монашеском царстве — Афоне, так и в России, в Греции и на всем Востоке. Путь анахоретский — путь индивидуальный, впоследствии изменившийся в тип идиоритмических монастырей; путь общежительный — путь коллективный, менее яркий для личности, ее в значительной мере подавляющий, но зато более сильно организованный для церковного строительства; это — путь массового устройства монашеского спасения. В анахоретских монастырях больше свободы; в киновиях господствуют эпитимии и подчинение личного начала коллективной силе монашества»⁷. Еще одна широко распространенная схема — трехчастная. Наряду с отшельничеством и киновией упоминается «лавра» («келлиотный монастырь»/«келлиоты») как средний путь между первыми двумя.

Но ни одна из этих «генерализующих» схем не удовлетворяют нас по ряду положений. Во-первых, в них отсутствует четкая дефиниция понятия «отшельничество»: оно подчас объединяет в себе достаточно разнородные формы. Сюда включаются как отшельники, живущие в строгом уединении, так и небольшие группы монахов, быт которых отличен от киновийного. Во-вторых, понятие «лавра» вбирает в себя столько разнопланового материала, что становится уже не определением типа монашеского поселения, а неким третьим «полюсом», включающим целый ряд моделей: она может обозначать как лавру в собственном смысле слова, так и скит или просто колонию отшельников⁸. Это не столько проясняет, сколько

⁷ Архимандрит Киприан (Керн), Литургика. Гимнография и эротология (М., 1997) 70–71.

⁸ Такое разноплановое употребление термина «лавра» или «полуанахоретская лавра» можно проследить на примере статьи Е. Випшицкой (E. WIPSZYCKA, *Le monachisme égyptien et les villes* // IDEM, *Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* (Roma, 1996) (*Studia Ephemeridis Augustinarum*, 52) 281–336). Она упоминает полуанахоретские центры (*centres semi-anachoretique*) наряду с монастырями (p. 284), полуанахоретские общины (*communautes semi-anachoretique*) возле Александрии, напоминающие общины Келлий или Скита (p. 298), монашеские общины — киновийные и полуанахоретские (*les communautes monastique ... de type semi-anachoretique*) (p. 324), лавры (*les laures*) и киновии (p. 333). При этом Випшицка не проводит каких-либо различий между «полуанахоретской общиной» и «лаврой». Вполне понятно, что речь идет о каком-то недифференцированном промежуточном спектре между анахоресисом и киновией. Дж. Патрич (J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism Fourth to Seventh Centuries* (Dumbarton Oaks, 1995) называет поселения в Скиту

запутывает дело. Также надо иметь в виду, что в русском языке слово «лавра» ассоциируется скорее с палестинским монашеством и имеет ряд четких дефиниций. Это поселение монахов, живущих в отдельных кельях (выстроенных, чаще всего, параллельно друг другу и образующих как бы улицу), которые подчиняются одному настоятелю, всю неделю подвизаются отдельно и лишь в субботу и воскресенье собираются вместе на литургию. Ниже мы попытаемся показать, что среди египетских монастырей, известных нам из источников, практически нет таких, которые целиком попадали бы под это определение. Применять понятие «скит» к египетским монашеским поселениям мы также не считаем корректным по двум причинам. Во-первых, «скит» восходит к коптскому топониму **ϣⲓⲛⲧ/ϣⲓⲛⲧ**, и употребление его по отношению к монашеским общинам Египта, расположенным за пределами Скита, создавало бы двусмысленную ситуацию. Во-вторых, современное значение термина «скит» чаще всего предполагает некое небольшое монашеское поселение, выделившееся по тем или иным причинам из состава более многочисленной общины. А такая модель развития применительно к реалиям Египта IV—V вв. справедлива далеко не всегда.

Следует также уточнить, что термин «киновия» прилагается, как правило, к вполне определенному типу монашеской организации (в Египте — к общинам св. Пахомия и Шенуте). Такой тип поселений характеризуется достаточно строгим общинным распорядком: монахи совместно работают, совместно совершают богослужения и трапезы, их права и обязанности оговорены в уставе, где предписывается строгое подчинение игумену и т. д. Характерной чертой таких киновий является отсутствие личной собственности у монахов. Естественно, что до такого *классического* типа киновия прошла достаточно большой путь — но говорить о типе поселения можно, имея в виду его классический вид, а не «ретроспективу»⁹. Делаются попытки применить этот термин более широко, но на наш взгляд

в сер. VI в. «лаврами», однако указывает их количественное различие с лаврами в Палестине: если в первых насчитывалось, по его мнению, 750–800 чел., то в последних — лишь несколько десятков человек (р. 13). Стоит, однако, заметить, что количество монахов, особенно при отсутствии четких правил, могло значительно влиять на тип организации поселений. Патрич также указывает (р. 16), что монашеские кельи в скитских поселениях были беспорядочно расположены поблизости друг от друга. Д. Рассел определяет «лаву» как «неогороженный монастырь с кельями, рассеянными или расположенными параллельно (in street)» (D. RUSSELL, *Medieval Cairo and the Monasteries of the Wadi Natrun. A historical Guide* (London, 1962)), что, на наш взгляд, близко по смыслу к определению «лавра», принятому на христианском Востоке.

⁹ О пахомианских киновиях см. напр.: Ph. ROUSSEAU, *Pachomius: The Making of Community in Fourth Century Egypt* (Berkeley—Los Angeles—London, 1985); V. DESPREZ, *Le cénobitisme pachômien // Le monde copte: revue semestrielle de culture*

они не слишком удачны¹⁰. Следует учитывать и региональную специфику: вопреки распространенному мнению, Египет IV и даже V вв. не является «центром киновиального монашества»¹¹, — таким центром являлся лишь Верхний Египет, да и то с оговорками, в то время, как Нижний и даже Средний Египет дают примеры совершенно других типов монашеской организации. Исключением является лишь монастырь Метанойя в Канопе¹², основанный предположительно патриархом Феофилом, но это, скорее, то самое исключение, которое подтверждает правило.

Насколько нам известно, типология египетского монашества в современной западной научной литературе не разработана достаточно хорошо: парадигмой для описания форм монашеской жизни служит двух- или трехчастная схемы¹³. Интересно однако отметить тенденцию к усложнению этих схем. Так, например, известный американский папиролог Р. Бегнэлл в своей монографии, посвященной позднеантичному Египту, сводит монашеский образ жизни к двум полюсам — отшельничеству и киновии¹⁴, но при этом указывает еще на два типа — «лавру» (главным образом, на примере Эсны и монастыря Наклун) и городской полумонашеский тип, относя сюда т. наз. *monachai apotaktikai*¹⁵. Этот пример наглядно показывает как «размывается» двухчастная схема уже в рамках одного исследования. Другой, не менее яркий пример — классификация

égyptienne ([Limoges], 1993) 35–43; A. VEILLEUX, Pachomius, Saint // *Coptic Encyclopedia* (New York, 1991) Vol. VI. 1859–1864; ХОСРОЕВ, Пахомий Великий...

¹⁰ Так, Дж. Патрич применяет термин «киновия» к Нитрии, при этом оговариваясь, что эта «киновия» отлична от нормальной киновии (*normal coenobia*) св. Пахомия или свт. Василия Великого (PATRICH, Sabas... 13). Немного ниже он называет организацию в Нитрии полукиновийной (*semicoenobite*: PATRICH, Sabas... 15). Такое вольное обращение с термином не способствует прояснению ситуации, тем более что, на наш взгляд, организация монашеского поселения в Нитрии носила более сложный характер.

¹¹ См. напр.: А. Б. Ванькова, Некоторые замечания о статусе монахов и монастырей по светскому и церковному законодательству // *ВДИ* 1 (2000) 157.

¹² Высказывалось предположение, что при основании монастыря в Канопе была выбрана пахомианская модель именно потому, что киновии оказались более устойчивы к городским искушениям. См.: WIPSYSCA, *Le monachisme égyptien*... 296. Е. Випшицка также предполагает, что в Александрии на месте знаменитого Серапеума патриарх Феофил основал еще один пахомианский монастырь. Но каких-либо других сведений о наличии киновий в Нижнем Египте этого времени мы не имеем.

¹³ Следует отметить, что нам не удалось найти ни одной монографии или статьи специально посвященной исследованию форм монашеской жизни в Египте или разработке ее типологии.

¹⁴ R. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993) 293–294.

¹⁵ BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*... 297.

монашеских поселений в обобщающей работе И. Гобри¹⁶. Он придерживается все той же двухчастной схемы, но усложняет ее за счет характера поселений и их географического положения. Среди отшельников Гобри выделяет тех, кто живет в непосредственной близости от населенных мест и тех, кто живет в пустыне. Последних он делит на живущих в уединении и в колониях анахоретов. Киновитов Гобри делит на пустыльников и «живущих в городах». Но стоит отметить, что разделение по социогеографическому принципу малопродуктивно, поскольку не дает четких критериев для определения особенностей *организации* поселений — хотя влияние этого фактора на поведение отдельных монашеских групп сомнений не вызывает. Так, например, указывалось, что большая организованность пахомиан объясняется их непосредственной близостью к крестьянским селам, менее формализованная организация колоний отшельников — социальным происхождением последних (из обеспеченного среднего класса), а также относительной удаленностью этих колоний от населенных пунктов¹⁷. В качестве еще одного типа поселений иногда выделяют отдельно *sarabaitae/remnuoth* как наиболее архаичную форму организации, где каждый член общины имел больше свободы внутри группы, нежели обитатели «лавр»¹⁸.

Небезынтересна, хотя и не бесспорна, схема, предложенная Р. Кокен-ном¹⁹. Он выделяет три типа монашеской организации: монахи-странники, анахореты (или монахи «антониева» типа), киновиты. Среди анахоретов Кокен выделяет еще три «радикальных» типа: столпники²⁰, юродивые (*la simulation de la folie*)²¹ и затворники. Классической моделью отшельничества Кокен, по сути дела, считает «келлиотный» или «лаврский» тип: монахи живут по отдельности, но под руководством настоятеля и собираются для совместного богослужения по субботам и воскресеньям.

¹⁶ I. GOBRY, *Les moines en Occident*. T. I. De saint Antoine à saint Basile. *Les origines orientales* (Paris, 1985) 138.

¹⁷ См.: BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*... 295, 297.

¹⁸ См.: напр., WIPSZYCKA, *Le monachisme égyptien*... 288. По сути, эту же группу выделяет Бегнэлл, связывая ее с *apotaktikai*. О *sarabaitae/remnuoth* см. ниже.

¹⁹ См.: R.-G. COQUIN, *Évolution du monachisme égyptien* // *Monde copte*... 15–24.

²⁰ Кокен совершенно справедливо считает, что столпничество было характерной чертой сирийского монашества, но не египетского. Но в то же время он пишет об отдельных упоминаниях египетских столпников в Синаксаре и папирусах — к сожалению, не указывая точно выходных данных. Следует отметить, однако, что примеры столпничества в Синаксаре носят, скорее всего, легендарный характер.

²¹ Нам известен лишь один пример юродства в среде египетского монашества в описываемый период (юродивая из XXXIV главы «Лавсаика»). Но его можно трактовать как своего рода «протоюрродство».

Монахи-странники не получили поддержки со стороны клира, поскольку их трудно было контролировать, и быстро исчезли. Жизнеспособными, по его мнению, оказались лишь две формы, «лаврская» и киновийная. На наш взгляд, недостатками построений Кокена являются слишком широкая трактовка термина отшельничество, включение сюда столпников, юродивых и затворников, а также игнорирование некоторых важных нюансов в организации отдельных монашеских комплексов, например, Нитрии.

По нашему мнению, наиболее удовлетворительная схема форм монашеской организации содержится в статье М. Шеридана²². Помимо хорошо организованных киновийных общин преп. Пахомия или Шенуте, Шеридан указывает на существование неформальных групп аскетов, объединенных вокруг одного учителя (как в случае со свв. Антонием и Макарием), отшельников (иногда с учениками), затворников и странствующих монахов. Шеридан, со ссылкой на Руфина (Hist. mon., cap. {XXI}), указывает также, что в Нитрии насчитывалось около 50 монастырей («monasteri» = *monasteria*) совершенно различных по своей организации: в одних жила большая община, в других несколько человек, в третьих — вообще по одному монаху²³. Однако, как нам представляется, схема Шеридана также не полна, может быть дополнена, а частью и изменена, исходя из сведений письменных источников, включая папирусы, а также данных археологии.

Прежде чем говорить об отшельничестве (анахоресисе) как об одной из форм монашеской организации следует четко обозначить его границы. Использовать этот термин в широком смысловом диапазоне — от строгого уединения до больших колоний отшельников — крайне сложно, поскольку тогда нивелируется разница нескольких типов поселений. Поэтому под отшельничеством мы будем иметь в виду его наиболее строгий вариант — полное уединение. Классический пример такого анахоресиса содержит XV глава «Лавсаика»²⁴. Там речь идет о Макарии, совершившем в юности невольное убийство: потрясенный содеянным, он удалился в

²² M. SHERIDAN, Considerazioni sulla natura del mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano // L'Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardo-antica / A cura di A. CAMPLANI (Roma, 1997) 175–216. Английский перевод: M. SHERIDAN, The Spiritual and Intellectual World of Early Egyptian Monasticism // Coptica. Vol. 1 (Los Angeles, 2002) 2–51.

²³ SHERIDAN, Considerationi... 180–181; IDEM, The Spiritual and Intellectual World... 6–7.

²⁴ Все ссылки на «Лавсаик» даются, исходя из сложившейся в современной науке традиции по нумерации, предложенной Батлером в его критическом издании (C. BUTLER, The Lausiac History of Palladius. Vol. I–II (Cambridge, 1898—1904) (Texts and Studies, V–VI). Издание Батлера базируется на краткой редакции «Лавсаика» (т. н. recensio G), которая считается наиболее аутентичной оригиналу Палладия. Мы также использовали новое издание «Лавсаика»: Palladio, La Storia Lausiaca /

пустыню и жил там в полном уединении, не имея даже крыши над головой. Ряд примеров классического отшельничества содержит и другой, не менее известный, агиографический памятник — «История монахов»²⁵. Из рассказов известного подвижника аввы Коприя (Hist. mon., cap. X {IX}) мы узнаем о Патермуфии, жившем в уединении, и анахорете авве Ануфе. Возле Антиной в пещере в полном уединении подвизается старец Илия (Hist. mon. cap. VII {XII}), до которого с большим трудом добирается автор «Истории монахов» и его спутники.

Следует, однако, отметить, что такая форма монашеской жизни не может быть отнесена к основному типу в виду ее «подвижности»: либо отшельник заканчивает свой земной путь в полном уединении, и тогда анахоресис пресекается «естественным» путем, либо вокруг него возникает община учеников, и его одиночество тем самым нарушается. О первом красноречиво свидетельствует один эпизод из «Жития св. Онуфрия»:²⁶ его автор Пафнутий удаляется в дальнюю пустыню в поисках живущих там отшельников и заходит в пещеру, где видит останки отшельника, которые начинают буквально рассыпаться у него в руках. Другую ситуацию мы наблюдаем в рассказе Палладия об авве Дорофее (Hist. Laus., cap. II): сам Палладий живет у него по наставлению александрийского пресвитера Исихора. В той же главе упоминаются ученики Дорофея, некоторые из которых живут уже отдельно от него (кат' ἰδίαν — вероятно, в непосредственной близости). Небольшая община образуется постепенно вокруг известного отшельника аввы Памво (Hist. Laus., cap. XI). Есть также косвенные указания на то, что Ориген, будучи «экономом»²⁷ Памво пребывал рядом

Introd. di Ch. MOHRMANN, testo critico e comm. a cura di G. J. M. BARTELINK, trad. di M. BARCHIESI (Roma, 1974).

²⁵ Греческий текст «Истории монахов»: *Historia monachorum in Aegypto* / Éd. par A.-J. FESTUGIÈRE (Bruxelles, 1961; ²1971 с франц. пер. и комм.), латинский текст: *Tyrannus Rufinus, Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum* / Hrsg. von E. SCHULZ-FLÜGEL (Berlin—New York, 1990). Нумерация глав греческой и латинской версий не всегда совпадают, поэтому там, где есть расхождения, мы будем обозначать номер главы в греческом тексте без дополнительных знаков, а номер латинской — в фигурных скобках. Ссылки на комментарии Фестюжьера даются по изданию 1971 г.

²⁶ Здесь и далее все ссылки на «Житие св. Онуфрия» будут даваться по изданию Бажда, опубликовавшего копскую (саидскую) версию текста по рукописи Британской Библиотеки Oriental. 7027 (XI в.): *Coptic Martyrdoms etc. in the Diocese of Upper Egypt* / Ed. with English Transl. by E. A. WALLIS BUDGE (Oxford, 1914) 205–224. Интересующее нас место — р. 205–206.

²⁷ Слово οἰκονόμος употреблялось в нескольких смыслах. Во-первых, так могли называть того, кто постоянно находился возле старца и прислуживал ему. «Эконом» мог также означать монаха, отвечающего за управление (вероятно, и хозяйственное) церковью в монашеской общине. В киновийных монастырях

с ним достаточно долгое время. С большой долей уверенности можно предположить, что какая-то группа учеников образовалась и вокруг преп. Амуна, предполагаемого основателя нитрийского монашества. Около отшельника Хрония после нескольких лет его анахоресиса собирается до 20 монахов.

«Подвижность» классического анахоресиса заключается еще и в том, что он мог носить вторичный характер. В главе IX {VIII} «Истории монахов» мы встречаемся с иноком, который живет уединенно, но изначально он был учеником аввы Аммона и подвизался вместе с ним. Авва Эллий (Hist. mon., cap. XII {XI}) сначала жил рядом с братией, а затем на какое-то время ушел в пустыню. Пример вторичного анахоресиса содержит «Житие св. Онуфрия»: св. Онуфрий сначала подвизался в монашеской общине, затем ушел в дальнюю пустыню и жил в полном уединении²⁸.

Затворничество, на наш взгляд, вполне можно определить как отдельный тип монашеской организации, а не считать его одной из моделей отшельничества. Затворничество встречается в двух видах. Первый — монах затворяется в пещере или гробнице, желая минимизировать свои визуальные контакты с посетителями или учениками. Второй — монах затворяется в своей келье в монастыре, желая нести подвиги более суровые, нежели те, которые предписывают правила обители. Во втором случае такого монаха никак нельзя назвать анахоретом. Но, как показывают примеры, и в первом случае эта форма имеет свою специфику: уход в затвор осуществляется, как правило, не в дальней пустыне, а вблизи поселений. Классический образец затворницы²⁹ мы находим в V главе «Лавсаика»: служанка Александра, покинув город, заключила себя в гробницу и прожила так 10 лет до своей кончины. В LVIII главе «Лавсаика» речь идет о бывшем разбойнике Капитоне, который ушел в пещеры, находящиеся в 4 милях от Антиной и провел там в затворе 50 лет. Еще один пример классического затворника — авва Феона (Hist. mon., cap. VI), подвизавшийся, вероятно, где-то в средней Фиваиде.

Пример затвора в монастыре содержится в LIX главе «Лавсаика». Там речь идет о монахине Таоре, которая жила, затворившись в келье, в монастыре амы Талиды, расположенном в окрестностях Антиной. Таора не выходила из своей кельи даже на монастырские службы. Вероятно,

«эконом» означал заведующего имуществом всей общины или определенной группы монахов внутри общины. См.: Palladio, *La Storia Lausiaca*... 323, n. 15. Относительно должности «эконома» у пахомиан см. также ХОСРОЕВ, Пахомий Великий... 115–117.

²⁸ Coptic Martyrdoms... 210–217.

²⁹ В главе, посвященной Серапиону (cap. XXXVII), Паладий приводит рассказ о затворнице в Риме. Можно предположить, что городское затворничество было домонашеской формой аскезы.

посещать ее могла только настоятельница. Интересный пример содержится в следующей главе. Палладий упоминает там об одной деве, которая после отречения от мира 60 лет провела в полном затворе вместе со своей матерью. К сожалению, точно локализовать место ее подвижничества затруднительно. Было ли это затворничество в монастыре или нет — также не известно. Единственно, что могло бы помочь разрешить данный вопрос, это указание на чудесное явление этой деве мученика Коллуфа, призвавшего ее идти в посвященную ему часовню. Известно, что св. Коллуф принял мученичество при императоре Максимине в Гермополе, возле Антинои. Следовательно, затворница могла подвизаться в районе Гермополя или Антинои, а, может быть, в одном из этих городов. Мы также обнаруживаем элементы затворнической жизни в более «социальных» формах монашеской жизни. Так, преп. Макарий Александрийский, имевший жилища в Келлиях и Скиту, проводил весь Великий Пост в одном из них, затворившись в полной темноте, поскольку в этой келье не было окон (ἀθυρίδωτοι — Hist. Laus., cap. XVIII)³⁰. Следует отметить однако, что затворничество, судя по скудным сообщениям о нем в источниках, не было широко распространенным явлением.

Еще одним типом организации монахов, хотя, как и затворничество, не столь распространенным, было странничество. В организации жизни странника есть, по крайней мере, одно принципиальное различие от анахорета, не позволяющее «локализовать» его в рамках строгого отшельничества. Отшельник имеет постоянное место своих подвигов (так называемый принцип *stabilitas loci*), тогда как «кредо» странника — постоянное перемещение в пространстве. Несмотря на то, что в последнее время принцип *stabilitas loci* не представляется исследователям слишком жестким: монахи, в том числе и отшельники, могли навещать друг друга, подолгу жить в других монастырях — сам этот принцип не ставится под вопрос³¹. В странничестве можно выделить несколько моделей. Первая — это странствие по «населенным местам». Классический пример представляет авва Серапион (Hist. Laus., cap. XXVII). Он добровольно продал себя в рабство язычникам «мимам» и оставался у них до тех пор, пока не убедил их стать христианами и оставить театр. После чего он путешествовал по Греции, в том числе был в Спарте, где обратил в

³⁰ Впрочем, греч. ἀθυρίδωτοι может быть понято как отсутствие дверей в келье, т. е. на время поста их закладывали. Но нам представляется более правильным трактовать ἀθυρίδωτοι как отсутствие окон.

³¹ Ср.: G. GOULD, *Moving on and Staying Put in the Apophthegmata Patrum* // *Studia Patristica* XX (1989) 231–237. Гулд приводит примеры того, что отношение к перемене места было в раннем монашестве неоднозначным. Некоторые отцы-пустынники благосклонно к нему относились, некоторые считали его искушением.

христианство манихея вместе с семьей, затем отправился в Рим. Этот тип странничества, как показывает данный случай, мог быть связан с миссионерством. Однако в литературных источниках содержатся упоминание и о негативных примерах такого рода аскезы. В главе XXVII «Лавсаика» рассказывается об иноке Птолемее, который сначала подвизался рядом со Скитом, но затем, впад в заблуждение, бродяжничает (*ἀλωμένος*), предаваясь чревоугодию и пьянству. В правилах св. Бенедикта Нурсийского, которые во многом представляют собой западную рецепцию аскетического опыта восточнохристианского монашества, странствующие монахи, наряду с *sarabaitae* (в тексте правил соответственно — *genus sarabaitarum* и *genus girovagum*) охарактеризованы крайне негативно³². Нередко странничество считалось искушением. Так, преп. Макарий Александрийский (*Hist. Laus. cap. XVIII*) воспринимает помыслы о путешествии в Рим как тщеславные и лукавые. Чтобы избавиться от них он ходит по пустыне с корзиной песка и отвечает встретившемуся ему «космитору» Феодору, что изнуряет того, кто, не любя трудиться, подбивает его идти путешествовать. Вторая модель — это странничество по монастырям: монах проводит значительную часть жизни, странствуя по разным обителям. Один из примеров такого рода аскезы — «Житие апы Фиба», где описано путешествие трех монахов (Аполлона, Фиба и Папоге) из своей обители на горе Титкоох (*ΤΕΤΚΟΟΞ; ΤΤΚΟΟΞ*), куда по прошествии нескольких лет они возвращаются. Такие путешествия могли быть связаны как с духовным наставлением монашеских общин, так и с основанием новых монастырей³³. В Житии, например, упоминается о том, что, когда странствующие монахи подвизались в пустынном месте возле деревни Тахрудж (*ΤΑΞΡΟΥΧ*), то постепенно вокруг них возникла монашеская община, которую они впоследствии покинули (*Vita Phibi*, 9–10).

Третья модель странничества — это полное (или практически полное) «отчуждение» от мира людей. Пример такой «ксенитеи» содержится в рассказе о монахе Иоанне: никто не мог его отыскать, поскольку он

³² См. *La Règle de Saint Benoît*, I... (SC, 181) 438–440.

³³ См. *Vite dei monachi Pnife Longino* / *Introd. e testo copto a cura di T. ORLANDI*, trad. a cura di A. Campagnano (Milano, 1975) 20–45. Аполлона из Титкоох часто отождествляют со св. Аполлоном, основателем монастыря Бауит. Однако это отождествление остается спорным (см. напр., S. J. CLACKSON, *Text Relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo* (Oxford, 2000) 5–6). Подобная модель монашеской жизни известна и за пределами Египта. Ср. житие эфиопского подвижника XV в. Такла Хаварьята, который всю жизнь проводит в странствиях по монастырям, пустыням и святым местам Эфиопии (см.: Б. ТУРАЕВ, *Некоторые жития абиссинских святых по рукописям бывшей коллекции d'Abbadì* // *BB XIII.2* (1906) 307–333).

всегда скитался по пустыне (Hist. mon., cap. XIII)³⁴. Издатель греческого текста «Истории монахов» А. Фестюжьер отказывается видеть в этом примере странничество, полагая, что оно возникает позднее — однако это утверждение довольно спорно³⁵. Часто такая «ксенитея» выражалась в том, что подвижник мигрировал вместе со стадом животных. Подобные примеры содержатся в разных редакциях Aporphthegmata Patrum. Так, в главе «О святых отшельниках», вероятно, одном из наиболее ранних «апофтегматических» сборников, есть свидетельство о нескольких монахах, пасущихся вместе с антилопами³⁶. В рукописи, описанной Е. Таппертом³⁷, содержится рассказ о том, что в сети к охотникам попался монах. Освободившись от пут, он тут же убежал вместе с антилопами вглубь пустыни. Преп. Макария Египетский видел двух подвижников, пришедших на водопой вместе со стадом диких животных (τὰ κτήνη τῆς ἐρήμου) и в беседе с ними узнал, что так они подвизаются уже сорок лет (Macarius, 2 — Geronticon, 64)³⁸. Но, пожалуй, наиболее известный пример такого образа жизни дает коптское «Житие блаженного Афу»³⁹, где

³⁴ Автор «Истории монахов» сообщает также, что Иоанн в начале своих подвигов в пустыне простоял под скалой три года — в данном случае мы имеем еще и пример некоего «протостолпничества».

³⁵ Historia monachorum... (FESTUGIERE) 79. Он, впрочем, отмечает, что подвижник, путешествующий по пустыне, является характерной чертой с самого начала монашества — тем более удивительно, что Фестюжьер не выделяет его в самостоятельный тип.

³⁶ F. NAU, Le Chapitre περί ἀναχωρητῶν ἁγίων et les sources de la Vie de Saint Paul de Thèbes // *Revue de l'Orient chrétien* X (1905) 410, 414 (n. 22 — здесь в сноске. Но приводит дополнительный рассказ из Coislin 127, Fol. 299). Про одного такого подвижника сказано, что он был «пасущимся подобно зверю» (βοσκόμενον ὡς τὰ θηρία — Ibid. 414). Обычно «воскизм» как тип аскезы относят к сирийскому и палестинскому монашеству (см.: прот. Георгий Флоровский, Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже. Антропоморфиты египетской пустыни. Часть вторая // он же, Догмат и История (М., 1998) 321–322).

³⁷ См.: E. TAPPERT, A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia // *Transactions of the American Philological Association* LXVIII (1937) 264–276.

³⁸ Ссылки на алфавитную версию Aporphthegmata Patrum будут даны по изд.: Τὸ Γεροντικὸν ἢ τοὶ ἀποφθέγματα ἁγίων γερόντων / Πρόλογος, κείμενον, γλωσσάριον, σχόλια, ἐνρεττήριον θεμάτων ὑπὸ Π. Β. Πάσχου (Ἀθήναι, 1961 [21970]) воспроизводящий текст из греческой патрологии Миня (PG 45. Col. 71–440). Здесь и далее — Geronticon с указанием страниц.

³⁹ Коптский текст: E. REVILLOUT, La Vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje (Oxyrinque) // *Revue égyptologique*. III, 1 (1883) 27–33; F. ROSSI, Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana // *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*. Serie II, XXXVII (1886) 67–84; русский перевод Жития был сделан В. В. Болотовым по изданию Ревийю (см. ХЧ (1886) № 3–4. 347–357).

рассказано том, что Афу до своей хиротонии во епископский сан жил в стаде антилоп и лишь один раз в год, на Пасху, посещал Оксиринх (копт. Пемдже). Когда патриарх Феофил решил назначить его епископом Оксиринха, Афу пришлось ловить сетями. Следует при этом заметить, что «ксенитейя» Афу носит вторичный характер, поскольку до своего ухода он подвизался в послушании «людей избранных и верных» — скорее всего, имеется в виду небольшая община монахов.

Еще одним типом монашеской организации следует назвать колонии анахоретов. Естественно, организация в таких колониях носила очень рыхлый характер и контакты между отшельниками, скорее всего, были спонтанными, но, в любом случае, они представляли собой нечто большее, чем изолированные поселения аскетов, никогда не видевших друг друга и не вступавших в общение между собой. Можно предположить, что колонии анахоретов могли возникать стихийно, когда в пределах одного и того же места (чаще всего, т. наз. «пустыни») селилось несколько отшельников, но при этом далеко не все из них находились в отношениях «учитель-ученик». Так, скорее всего, произошло на месте ранних подвигов преп. Антония Египетского на «внешней горе»⁴⁰ (*Vita Antonii*, 14). С колонией анахоретов мы встречаемся почти в самом начале «Лавсаика» (*Hist. Laus.*, cap. II). Палладий указывает, что авва Дорофей собирал в «приморской пустыне» камни и строил кельи для тех, кто не мог сделать этого самостоятельно. Значит, помимо собственно учеников аввы, по соседству с ним жили еще какие-то отшельники, которые поддерживали общение между собою. Скорее всего, такая же колония имела место какое-то время и в пределах Нитрийской горы, поскольку в «Лавсаике» есть сведения о нескольких отшельниках, живших там, но нет никаких указаний на то, что они были учениками преп. Амуна, который традиционно считается основателем этого поселения. Еще одну колонию анахоретов мы находим в районе Антинои (*Hist. Laus.*, cap. LVIII). Палладий указывает, что в окрестностях города обитают 1200 монахов⁴¹, среди которых есть отшельники, живущие в горных пещерах. Одним из таких отшельников являлся пресвитер Дорофей, совершавший службы (λεῖτουργῶν) для братьев в пещерах. Таким образом, эта колония анахоретов была объеди-

⁴⁰ Совр. Дейр эль-Меймун. Предположения о другой локализации этого места см. E. WIPSZYCKA, *La Vita Antonii confrontée avec la réalité géographique // Aegyptus Christiana. Melanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paule Devos Bollandiste / Cur. U. ZANETTI, E. LUCCHESI (Genève, 2004) 135–147, особ. 141–143.*

⁴¹ Цифра наверняка преувеличена. По мнению М. Мартена, внимательно обследовавшего окрестности Антинои, столько отшельников там быть не могло — см. E. WIPSZYCKA, *Le nombre des moines dans les communautés monastiques d'Égypte // Journal of Juristic Papirology XXXV (2005) 286.*

нена, по крайней мере литургически. Интересно отметить, что данное поселение мы находим возле административного центра Фиваиды, т. е. области, которую принято считать «зоной влияния» киновии. Вероятно также, что подобного рода колония анахоретов была на горе Ферма (Hist. Laus., cap. XX), где было 500 братий⁴², в числе которых подвизался преп. Павел Фермейский. Но точных сведений о ее организации нет. С колониями анахоретов мы сталкиваемся и в «Истории монахов». Одну из них возглавляет авва Серапион (Hist. mon., cap. XVIII). Греческая версия указывает, что Серапион — «отец многих монастырей и игумен многого братства»⁴³, а латинская уточняет, что он был «отцом» многих рассеянных монастырей (*dispersa monasteria*). Сообщаемое источником количество монахов — 10 000 — скорее всего, преувеличение⁴⁴. Еще об одной такой колонии возле Диолка есть сведения в главе об авве Пиамоне (Hist. mon., cap. XXV, {XXXII}): упомянутые там отшельники не живут изолированно, поскольку авва Пиамон, будучи пресвитером, совершает у них литургию — это напоминает рассказ «Лавсаика» об антиноитских отшельниках.

Наиболее распространенной формой монашеской организации в Египте (особенно, в Нижнем, а, возможно, и Среднем) является то, что мы условно обозначили бы как «малая община». Это община монахов численностью приблизительно до 10 человек. Чаще всего, такие общины существовали самостоятельно, однако есть сведения, что они могли быть составной частью какого-либо более многочисленного монашеского поселения. Так, например, данные папирусного архива монахов-мелетиа (прежде всего, *P. Jews* 1913) предполагают, что «малая община» существовала внутри их полуетшельнического поселения⁴⁵. Судя по данным раскопок

⁴² Предположительно это место находится в Хазм ель-Кауд, в 30 км от Дейр-эль-Барамус, одного из монастырей Скита. Цифра в 500 человек спорна — см. WIPZYCKA, *Le nombre des moines...* 279.

⁴³ Εἶδομεν δὲ καὶ ἐν τοῖς μέρεσιν τοῦ Ἀρσενίου τοῦ πρεσβυτέρου τινα διόματι Σαραπίωνα, πατέρα πολλῶν μοναστηρίων καὶ ἡγούμενον πολλῆς ἀδελφότητος.

⁴⁴ Фестюжьер, на наш взгляд, вполне справедливо полагает, что такое количество монахов не могло быть в подчинении у подвижника, неизвестного по другим источникам (*Historia monachorum...* (FESTUGIERE) 104).

⁴⁵ *P. Jews* 1913 представляет собой своеобразный «контракт» между пресвитером Пагеем (Παγεῦς... πρεσβύτερος) и мелетианским монастырем Хатор, который представляют *proestotes* (τοῖς προεστώσ[ι]), являющиеся, предположительно, главами отдельных жилищ. Наличие у *proestos* таких функций косвенно подтверждает фрагмент папируса, найденного во время раскопок монастыря эль-Наклун (el-Naqlun). В папирусе упоминается апа Нил — προεστὼς Πύργου καὶ τοῦ ἀγ(ίου) Φοιβάμμου(ωνος). Предположительно Πύργου καὶ τοῦ ἀγ(ίου) Φοιβάμμου(ωνος) означают две келии, одна из которых принадлежала св. Фиваммону, а другая — Πύργου — служила ранее складом, на что указывает ее название.

монастырей Келии, проведенных А. Гийомом, можно предположить, что «малая община» насчитывала там максимально 7–8 человек: он отмечает, что были раскопаны жилища, содержащие до 7–8 комнат. Но при этом необходимо учитывать, что келья одного монаха могла состоять из двух комнат, одна из которых была, вероятно, специально предназначена для молитвы, а также то, что какие-то помещения могли иметь хозяйственное назначение⁴⁶.

Наиболее часто «малая община» возникала тогда, когда у отшельника появлялись ученики, которые подвизались либо вместе с ним, либо в непосредственной близости от него. Именно так живет сам Палладий с аввой Дорофеем в приморской пустыне (Hist. Laus., сар. II). Преп. Макарий Египетский обитает в Скиту с двумя учениками, один из которых постоянно находится при нем, прислуживая старцу, а другой живет в отдельной келье (Hist. Laus., сар. XVII). Вероятно, где-то поблизости от аввы Памво жили т. наз. «Длинные Братья», устроившие себе отдельное место для подвижничества (кат' ἰδίαν ποιήσασαι μονήν), но бывшие при этом его учениками (Hist. Laus., сар. XI). Впоследствии эта «малая община», как и другие, становится составной частью монашеской организации Нитрийской горы. Из «Лавсаика», а также из других источников, известно о существовании в Келлиях т. наз. «Евагриева братства», т. е. «малой общины», которая признавала Евагрия своим учителем и наставником и подвизалась, вероятно, в непосредственной близости от него. И сам Палладий некоторое время состоял в ней, поскольку на вопрос преп. Иоанна Ликопольского (Hist. Laus., сар. XXXV): «А ты не из Евагриева ли сообщества (συνοδία)?», он отвечает утвердительно. Тот же тип общины мы встречаем в рассказе о подвижнике Аммоне (или Амуне) (Hist. mon., сар. IX {VIII})⁴⁷. Авва Патермуфий (Hist. mon., сар. IX {X}), взяв с собой в пустыню инока, подвизался с ним в течении трех лет. Интересный пример содержится в рассказе об авве Эллии (Hist. mon., сар. XI {XII}): однажды к нему приходит несколько монахов, один из которых уговаривает авву пребывать вместе с ним. В главе XIV {XVI} «Истории монахов» упоминается, как авва Пафнутий поочередно подвизался с тремя учениками.

Таким образом, апа Нил, вероятно, был «приором» двух келий, а также, может быть, и двух монахов, там живших. Об этом см.: T. DERDA, *Deir el-Naqlun: The Greek Papyri* (P. Naqlun I) (Warszawa, 1995) (Studia Antiqua) 24–25.

⁴⁶ См.: A. GUILLAUMONT, *Histoire des moines aux Kellia* // IDEM. *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (Abbaye de Bellefontaine, 1979) (Spiritualité Orientale, 30) 154–155.

⁴⁷ Об авве рассказывает его ученик, подвизавшийся какое-то время вместе с учителем. Судя по контексту, Амун подвизался в районе между монастырем Баут и Гермополем.

В XLVII главе «Лавсаика» указано, что отшельник Хроний подвизается вместе со своим соседом Иаковом.

Любопытные сведения об эволюции «малых общин» дает археологический материал. В 1967 г., во время раскопок Келлий, А. Гийомон и Ф. Дома обнаружили несколько интересных сооружений в крайнем северо-западном секторе. Они представляли собой отдельно стоящие жилища, состоящие из 6–8 комнат и обнесенные стеной так, что внутри помимо жилищ остается пространство, служившее, вероятно, внутренним двором. По данным керамики эти поселения датируются концом V — началом VI в. Вряд ли стоит сомневаться, что такие поселения были в Келлиях и ранее — в IV в. Интереснее другое: эти сооружения обнаружены недалеко от сравнительно больших монастырей. Гийомон отмечает при этом, что архитектурная динамика Келлий состояла в постепенном соединении («сращивании») отдельных небольших монашеских поселений в сравнительно большие комплексы, в то же время отличающиеся по своему типу от пахомианских киновий, поскольку имеют совершенно иную планировку, предполагающую, скорее, существование келлий отшельников внутри одних внешних стен, нежели строго унифицированное киновияльное поселение. Ф. Дома связывает это с «духом отшельничества» (*tendance érémitique*), присущего монашеству преп. Антония, т. е. инокам Нижнего и Среднего Египта, которые объединялись под одни стены, скорее всего, из-за внешней опасности — частых набегов кочевников⁴⁸.

Недавние раскопки в Скиту (Вади-Натрун) также дали очень интересные результаты. Были обнаружены шесть строений, главным образом, в окрестностях монастырей Барамус, Сирийцев, аввы Бишои и св. Иоанна Колова (Малого). Одно из них, скорее всего, служило небольшой церковью, зато все остальные, схожие по планировке, предположительно были местом поселения старца и его ученика. Строения представляют собой серию комнат. Каждый монах имел, вероятно, по две кельи: большая предназначалась для работы, меньшая — для молитвы и сна. Другие комнаты включают кухню и складские помещения. Некоторые поселения содержат большее количество комнат — вероятно, там обитало больше учеников или же они были предназначены для посетителей. Точно остатки этих строений не датированы, но сходство в планировке с поселениями в Келлиях позволяют предполагать довольно раннее их происхождение⁴⁹.

⁴⁸ См.: F. DAUMAS, Essai d'interprétation du couvent // Kellia I. Kom 219. Fouilles exécutées en 1964 et 1965 / Sous la direction de F. DAUMAS et A. GUILLAUMONT. Fasc. I (Le Caire, 1969) 135–145; а также: GUILLAUMONT, Histoire des moines aux Kellia... 152–167.

⁴⁹ См.: Samuel el Souriani, Bâtiment monastiques anciens au Wadi Natroun // Le monde copte... 245–253. Отмечается сходство с жилищами в Келлиях поселения, раскопанного в монастыре св. Макария, а также планировка поселений Келлии

Соотнеся данные раскопок с данными *Aprophthegmata Patrum*⁵⁰, где часто упоминается авва со своим учеником, можно с большой степенью уверенности констатировать наличие «малой общины» на самых ранних стадиях истории Скита (напр., Sisoï, 2–3, 46; Or, 4–5 — *Geronticon*, 110, 126). Высказывалось мнение, что первоначально в Скиту был один игумен (т. наз. «отец Скита»), а разделение на монастыри, связанное с формированием общин вокруг известных подвижников было процессом вторичным, организационно оформившимся к концу IV в.⁵¹ Но следует заметить, что все могло быть наоборот: «малые общины» в Скиту, так же как и поселения на Нитрийской горе, могли формироваться параллельно с общиной св. Макария Египетского, постепенно входя в более тесное взаимодействие с ней. Результатом этих контактов мог быть совет старцев и братии (*συνέδριον*), о котором упоминается в *Aprophthegmata Patrum* (напр., Moses, 2, 3, 5).

Случай с Кронием, описанный в XXI главе «Лавсаика» — если только в данном случае Палладий правильно указал топоним — позволяет сделать заключение, что «малая община», в ряде случаев могла быть более ранней и организационно более прочной формой аскезы, чем, например, колония анахоретов. Кроний ушел от архимандрита своего монастыря и добрался до горы Писпир, где пребывал преп. Антоний с двумя своими учениками, Макарием и Аматасом. То, что рассказ не содержит никаких указаний на колонию анахоретов, а также сообщение о том, что именно Макарий и Аматас впоследствии похоронили преп. Антония, позволяет сделать вывод, что до образования на Писпире колонии анахоретов преп. Антоний жил там с двумя учениками (т. е. «малой общиной»), а затем с этой же «малой общиной» перешел на «внутреннюю гору». Скорее всего, модель «малой общины», когда монахи объединены под началом одного, наиболее опытного инока, была наиболее важным организующим элементом для монашеской жизни Нижнего и Среднего Египта.

Однако такая модель не единственная. Как показывают уже упоминавшиеся церковные авторы IV—V вв., здесь в описываемое время су-

и жилищ «лавры» св. Иоанна Колова — см.: P. GROSSMAN, *New Discoveries in the Field of Christian Archaeology in Egypt* // *Actes du IV^e congrès copte*. Vol. I: *Art et archéologie* (Louvain-la-Neuve, 1992) 145; Bischof SAMUIL, P. GROSSMAN, *Researches in the Laura of John Kolobos (Wādī Natrûn)* // *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses*, Münster, 20.–26. Juli 1996. Bd. 1 (Wiesbaden, 1999) 360–362.

⁵⁰ Рассказы из *Aprophthegmata Patrum* относятся, главным образом, к скитскому монашеству.

⁵¹ См.: H. G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wādī'n Natrun. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scetis* (New York, 1932; ²1973) 178–184. Ивлин-Уайт пишет о четырех, независимых друг от друга «конгрегациях».

ществовал и другой тип «малых общин». Бл. Иероним, как мы помним, сообщает о некоем «скверном» третьем роде монахов — *remnuoth*. Они живут по-двое, трое и более (*hi bini vel terni multo plures simul habitant*), питаются из того, что сами зарабатывают и никому не подчиняются (Ер. XXII. 34). В XVIII главе своих «Собеседований» преп. Кассиан сообщает о «самом недостойном роде монахов» — *sarabaitae*⁵². Они живут по-двое и по-трое в келиях (*bini vel terni in cellulis commotantur*) без попечения аввы и не подчиняясь его власти. Все заработанное за день они отдают не в распоряжение эконома, как киновиты, а оставляют у себя, не принимая общежительной дисциплины и не считаясь с волей старцев (*nes seniorum subijciuntur arbitrio*). В современной западной литературе эти две группы монахов рассматриваются как одна — по нашему мнению, осторожнее будет рассматривать их отдельно, обозначив определенное сходство в типе организации. Несомненно однако то, что здесь мы имеем принципиально иную модель «малой общины», отрицавшей авторитет старцев, т. е. предшествующего поколения монахов, и предполагавшей идти «своим путем». Возможно, именно поэтому они довольно быстро деградируют. В последнее время утвердилось мнение, что образ жизни *sarabaitae/remnuoth* был связан с домонашескими аскетическими практиками, которые по мере развития собственно монашеских институтов попали под подозрение и стали осуждаться⁵³.

Еще одной моделью «малой общины» можно назвать ту, где подвизаются несколько человек, но в общине нет явного лидера. В то же время это и не «сарабаиты», резко отрицавшие авторитет старцев. Чаще всего, такие общины скрепляют либо родственные, либо дружеские связи. Авва Аполлон (*Hist. mon., cap. VIII {VII}*) жил некоторое время в пустыне со своим братом. Какое-то время и основатель киновии св. Пахомий подви-

⁵² И *remnuoth*, и *sarabaitae*, по всей видимости, представляют собой неточную транскрипцию коптских слов. О возможной коптской этимологии этих терминов см.: A. GUILLAUMONT, *Les «Remnuoth» de saint Jérôme // Christianisme d'Égypte: Hommages à R.-G. Coquin (Paris—Louvain, 1995) 87–89*; C. CANNUYER, *L'identité des sarabaïtes, ces moines d'Égypte que méprisait Jean Cassien // Mélanges de Sciences Religieuses 58/2 (2001) 7–19*; IDEM, *Des sarabaïtes à l'eccléologie copte. Quelques réflexions sur le «pharaonisme patriarcal» de l'Église d'Égypte // Études coptes. VIII (Lille—Paris, 2003) 59–63*; А. ХОСРОЕВ, *Из истории раннего христианства в Египте: По материалам коптской библиотеки из Наг-Хаммади (М., 1997) 139–140, прим. 224, 225*; Он же, *Пахомий Великий... 453, прим. 378, 379*.

⁵³ Подробнее см.: GUILLAUMONT, *Les «Remnuoth»... 90–92*; ср. также CANNUYER, *L'identité des sarabaïtes... 60*. А. Гийомон даже склонен рассматривать монашеское движение в IV в. как вид некоей реформы, во многом структурировавшей и стандартизовавшей те аскетические практики, которые до этого развивались спонтанно.

зался вместе со своим братом (G¹, сар. XV; S1, S3)⁵⁴. «Малую общину» двух братьев⁵⁵ застал преп. Макарий (Hist. mon., сар. XXI {XXIX}) в оазисе Ианния и Иамврия. Намек на такую общину содержат апофтегмы про Павла Космита (Geronticon, 106) — можно предположить, что он подвизался в Скиту вместе со своим братом. Интересный пример содержит «Житие св. Онуфрия»: в оазисе вместе подвизаются четверо юношей, которые, после того, как постигли светские науки, решили стать монахами. Образ их жизни близок к «келлиотному» — всю неделю они проводят отдельно друг от друга, лишь в субботу и воскресенье собираются вместе к св. причастию⁵⁶. Но при этом не говорится, что кто-то из них был священником или руководил остальными. Интересно, что в таком виде община имеет вторичный характер: сначала монахи год подвизались под руководством старца («святого человека Божия») и лишь после его кончины жили самостоятельно⁵⁷. Однако примеры такого рода «малых общин» немногочисленны.

О киновиях преп. Пахомия написано довольно много, чтобы можно было прибавить к этому что-либо принципиально новое. Отметим лишь две особенности. В главах «Лавсаика», посвященных пахомианскому монашеству, речь идет о следующей структуре киновий: мы видим головной монастырь с 1300–1400⁵⁸ монахами и подчиненные ему монастыри (как мужские, так и женские) с количеством 200–400 человек в каждом. Общее число монахов пахомианских киновий у Палладия расходится. В VII главе говорится, что преп. Пахомий — архимандрит 3000 мужей, а в XXXII главе говорится, что его устав (ὁ τύπος) приняло много монастырей, общее число братии в которых достигало 7000 человек. Однако это расхождение может отражать динамику роста численности монахов в

⁵⁴ G¹ — Pachomii vita prima в издании Алькена: S. Pachomii vitae graecae / Éd. Fr. HALKIN (Bruxelles, 1932) (SH, 19); S — саидские фрагменты Жития св. Пахомия см.: S. Pachomii vitae sahidice scriptae / Éd. L.-Th. LEFORT (Louvain, 1933—1934) (CSCO, 99–100).

⁵⁵ Родственные отношения между братьями в данном случае спорны, из-за неоднозначного употребления слова «брат», означающего и просто монаха. Но, в любом случае, нет оснований сомневаться, что отношения между ними не строились по принципу «учитель-ученик».

⁵⁶ В «Житии» сказано, что причащает их ангел — примеры такого рода встречаются и в других агиографических текстах.

⁵⁷ См.: Coptic Martyrdoms... 219–222.

⁵⁸ Стоит отметить, что в другом источнике, «Послании Аммона» приводятся другие цифры: в монастыре Пбоу насчитывалось 600 чел. (Ep. Am. сар. 2), а общее число монахов в пахомианских киновиях равнялось 2000 чел. (ibid. сар. 21). Возможно, цифры Палладия более поздние, однако Е. Випшицка, например, склонна более доверять цифрам из «Послания Аммона», чем данным «Лавсаика» — см. WIPSYSCA, Le nombre des moines... 286–294.

киновиях. Данные в VII главе «Лавсаика» даются от лица преп. Арсисия, который, будучи младшим современником преп. Антония, рассказал о более раннем состоянии пахомианского братства, а те источники, которые использовал Палладий для описания киновий в главах XXXII–XXXIV, могут отражать более позднюю ситуацию. Сведения, которые дает Палладий, позволяют осторожно предположить наличие каких-то элементов «малой общины» в устройстве пахомианских киновий. В главе XXXII говорится, что монастырь должен был состоять из отдельных келлий, располагавшихся во дворе, при этом в каждой келье должно было обитать по три подвижника. Однако это сообщение расходится с другими данными о пахомианском монашестве, поэтому к нему следует относиться с известной осторожностью⁵⁹.

Киновии Шенуте представляли, по всей видимости, иную, более жесткую, чем пахомианская, модель общежительного монастыря. Устав, принятый предшественником Шенуте, его дядей Пжолем, был, по всей видимости, более строгим, чем пахомианский, но, в то же время, разрабатывался на основе последнего⁶⁰. Сейчас, благодаря исследованию Б. Лейтона, можно приблизительно восстановить социальную структуру киновий Шенуте⁶¹. Сам Шенуте, согласно его Канонам⁶², предпочитал называть свою

⁵⁹ Бл. Иероним в предисловии к своему переводу Правил преп. Пахомия (§ 2) сообщает, что каждый пахомианский монастырь имеет по 30–40 «домов» (*domus*), а каждый «дом» составляет приблизительно 40 человек и представляет собой объединение монахов одной профессии. Однако данные бл. Иеронима относительно экономической организации пахомианских киновий в последнее время подвергаются критике (см.: E. WIPSZYCKA, Contribution à l'étude de l'économie de la congrégation pachômienne // *Journal of Juristic Papyrology* XXVI (1996) 167–210). Можно было бы предположить, что Палладий (Hist. Laus. cap. XXXII) указывает на внутреннее устройство самих домов, но в тексте буквально идет следующее: ποιήσον δὲ κέλλας διαφόρους ἐν τῇ αὐλῇ, καὶ τρεῖς κατὰ κέλλαν μέντωσαν — устрой во дворе отдельные кельи, и пусть пребывают по три в каждой. А. Л. Хосроев предполагает, что практика жить в келье по двое или трое складывается у пахомиан позднее — при преп. Орсисии — из-за перенаселенности монастырей (см.: ХОСРОЕВ, Пахомий Великий... 111, 457–458 прим. 397).

⁶⁰ См.: I. GOBRY, Les moines en Occident. T. I. De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales (Fayard, 1985) 284–286; А. И. ЕЛАНСКАЯ, Изречения Египетских Отцов. Памятники литературы на коптском языке (СПб., 1993) 13.

⁶¹ В. LAYTON, Social Structure and Food Consumption in Early Christian Monastery: The Evidence of Shenute's Canons and the White Monastery Federation A.D. 385–465 // *Mus* 115 (2002) 25–55 (относительно социальной структуры — р. 26–30). Я выражаю сердечную благодарность проф. Стивену Эммелю (Мюнстер) за указание на эту статью и любезно предоставленную ее ксерокопию.

⁶² Каноны, наряду с Проповедями (Discourses), являются частью его литературного корпуса. Относительно типологии корпуса см.: S. EMMEL, Shenoute's Literary Corpus. Vol. I–II (Lovanii, 2004) (CSCO, 599–600; Subsidia, 111–112), особ.

конгрегацию **ΝΣΥΝΑΓΩΓΗ**, что можно перевести как «объединения (монахов или монахинь)»⁶³. Всего таких «объединений» было три: одно, главное, находилось в Белом монастыре, другое, женское, — к югу от него, и меньшее числом, мужское, — к северу⁶⁴. Глава конгрегации назывался «отцом этих объединений» (**ΠΕΙΩΤ ΝΝΕΙΣΥΝΑΓΩΓΗ**). Интересно то, что сам Шенуте, будучи таким главой, предположительно, жил как отшельник за пределами главного «объединения». Следующими в иерархии стояли «старец» (**ΠΖΛΛΟ**) и «старица» (**ΤΖΛΛΟ**) — возможно, они были главами отдельных «объединений», хотя сведения о таком «старце» для малой мужской **ΣΥΝΑΓΩΓΗ** нет. Далее следует некая группа других «старцев» (**ΖΛΛΟΙ**), для женской **ΣΥΝΑΓΩΓΗ** — «старшая женщина» (**ΝΟΒ ΝΣΖΙΜΕ**)⁶⁵, затем так называемые «отцы» (**ΕΙΟΤΕ**), или «начальники домов» (**ΡΜΝΗΙ**), и только после них, видимо, следуют простые монахи и монахини⁶⁶. Как видно из этой реконструкции, шенутианское монашество имело довольно сложную, но в целом сходную с пахомианской, организационную структуру⁶⁷.

Однако в источниках есть упоминания и о других монастырях, как правило, по количеству иноков (или инокинь) меньших, нежели известные киновии, и не принадлежавших к числу монастырей, принявших правила преп. Пахомия или Шенуте⁶⁸. О внутренней организации таких

vol. I, p. VI–IX, 3–5. Они не представляют собой некоего устава или свода правил, это, скорее, речи Шенуте, главным образом гомилетические, дисциплинарного характера, в девяти книгах, изданных им самим с 384 по 465 гг. (т. е. предполагаемой датой его кончины) (см.: LAYTON, *Social Structure...* 29–30).

⁶³ У Лейтона — *federated coenobitic congregations*.

⁶⁴ Можно предположить, что центр этого объединения находился в Красном монастыре.

⁶⁵ Несмотря на то, что она упоминается в ед. числе, в реконструированной Лейтоном иерархии она соответствует группе «старцев» (LAYTON, *Social Structure...* 29, Table 1).

⁶⁶ Букв. «все другие, кто следуют после них» (**ΝΚΟΟΥΕ ΤΗΡΟΥ ΕΤΝΗΥ ΜΝΝΣΩΟΥ**). Упоминаний о таких же монахинях в тексте Канонов нет (*ibid.*), но логично предположить, что структура женского «объединения» была подобна мужским.

⁶⁷ Косвенно это подтверждается тем, что Шенуте цитирует Пахомия (**ΠΑΖΩΜΟ**) как своего авторитетного предшественника и иногда использует термин **ΚΟΙΝΩΝΙΑ** для описания своей конгрегации (см. LAYTON, *Social Structure...* 28, n. 19).

⁶⁸ О предполагаемой локализации монастырей, принявших Устав св. Пахомия см.: L. Th. LEFORT, *Les premiers monastères pachômiens: explorations topographiques* // *Mus* 52 (1939) 379–407. Лефор пытается локализовать девять монастырей. Известно также два женских монастыря, принявших пахомианский Устав (см., напр., VIELLEUX, *Pachomius...* 1860). О числе монастырей, помимо Белого и Красного,

монастырей сведений практически нет. Известно лишь, что это объединения монахов, у которых есть свой настоятель. Такие монастыри чаще всего вырастали из «малых общин», формировавшихся вокруг старца, и их быт, скорее всего, регулировался неформальными правилами, которые устанавливал старец-настоятель. Они представляли собой некую промежуточную форму между «малой общиной» и киновией и численно колебались, вероятно, от 10 до 100 человек. Мы условно обозначим такую форму «малым монастырем». «Малыми» они были по отношению к киновиям, насчитывавшим от нескольких сот до, возможно, полутора тысяч человек. С «малыми общинами» их, вероятно, объединяет большая организованность, чем, например, в колониях анахоретов, иногда численно их превосходивших. Таким «малым монастырем» могло быть объединение монахов, возникшее вокруг преп. Иоанна Ликопольского, судя по тому, что ученики аввы расширили его прихожую до таких размеров, что она вмещала 100 человек (Hist. Laus., сар. XXXV). Вокруг уже упомянутого отшельника Хрония (Hist. Laus., сар. XLVII) постепенно образуется община братий из 20 человек, а сам Хроний рукоположен в пресвитера. Возле Антиной находится монастырь, которым управляет ама Талида, где насчитывается 60 сестер (Hist. Laus., сар. LIX). При этом Палладий сообщает, что игуменья управляла сестрами по любви, а не по «власти замка», как в других монастырях⁶⁹. Вероятно, под этими последними имелись в виду общины с достаточно жесткой уставной регламентацией повседневной жизни. Один из сыновей купца «спанодрома» (Hist. Laus., сар. XIV), построил на средства, доставшиеся ему в наследство, монастырь, взяв туда небольшое число братий. Скорее всего, этот «ктитор» и стал игуменом этой обители. Палладий точно не сообщает, где находился данный монастырь, но из контекста можно предположить, что он был расположен либо возле города, либо где-то неподалеку от Нитрийской горы. В XXXIX главе «Лавсаика» упоминается о Моисее Ливийце в молодости пришедшем в монастырь, который насчитывал около 80 монахов⁷⁰. В XXI главе того же источника упоминается об иноке Кронии, который ушел из своего монастыря, поссорившись с настоятелем. Можно предпо-

вошедших в конгрегацию Шенуте, точно не известно. Арабская версия его жития упоминает лишь число монахов (2 200) и монахинь (1 800), находившихся в подчинении Шенуте (см.: K. H. KUNN, Shenute, Saint // Coptic Encyclopedia (New York, 1991) Vol. VII. 2131–2133).

⁶⁹ Μηδὲ κλειδα ἐφεστάναι τῇ αὐτῇ τοῦ μοναστηρίου, ὡς ἐν ἄλλοις.

⁷⁰ Палладий не дает сведений, позволяющих точно локализовать этот монастырь. Количество братии также не указано. Однако он сообщает, что колодец для монастыря копали 80 человек. Учитывая огромную важность колодца для жизни в условиях пустыни (ср. начало аскезы Хрония в гл. LXVII «Лавсаика»), можно предположить, что его делала вся братия монастыря.

ложить, что этот монастырь также принадлежал к категории «малых». Сам Кроний называет его *μονή*, тогда как большие монастыри у Палладия чаще обозначаются как *μοναστήρια* или, если речь идет о киновиях Пахомия, как *ἀσκητήρια* (напр. Hist. Laus., сар. XVIII). Вероятно, «малые монастыри» имели место на Нитрийской горе, поскольку Палладий говорит (Hist. Laus., сар. VII), что там можно было подвизаться многим вместе. Подвижник Илия (Hist. Laus., сар. XXIX) на свои средства построил в Атрибисе женский монастырь, в котором находилось 300 монахинь, бывших прежде «странницами» (*ἀλωμέναι*). По количественному составу этот монастырь уже выходит за рамки малого, однако в последнее время высказывается мнение, что эта цифра преувеличена⁷¹. В «Истории монахов» классический пример «малого монастыря» содержит греческая версия рассказа об авве Коприи (Hist. mon., сар. X): авва назван игуменом пятидесяти братьев. Другой бесспорный пример «малого монастыря» — это община пресвитера Диоскора в Фиваиде (Hist. mon., сар. XX), которая насчитывала около сотни монахов.

Классическим примером «келлиотного монастыря» можно считать лишь Келлии — да и то, только на основании латинского перевода Руфина «Истории монахов» (Hist. mon., сар. {XXI}). Известную трудность представляет тот факт, что в греческом оригинале этого текста насельники Нитрии названы отшельниками (Hist. mon., сар. XX), которые живут в пустыне отдельно друг от друга на значительном расстоянии и лишь в субботу и воскресенье собираются в церкви⁷². Но те же самые сведения в латинской версии «Истории монахов» отнесены к Келлиям. В этом случае сведения греческого текста вступают в серьезное противоречие не только с описанием Руфина, но и с данными Палладия, который находился на Нитрийской горе целый год, в то время как данные «Истории монахов» свидетельствуют, что паломники были в Нитрии недолго и в их рассказ вкрались неточности — как в случае с «Длинными братьями»⁷³. Скорее всего, Руфин, хорошо знакомый с реалиями монашеского Египта, при

⁷¹ Е. Випшица ставит под сомнение данные Палладия в XXVIII главе на том основании, что и с пастырской, и с экономической точки зрения управлять женской общиной в 300 человек было довольно трудно. Такая численность монахинь также затрудняет локализацию этого монастыря внутри Атрибиса. Скорее, он мог находиться где-то вблизи этого города. Е. Випшица также предполагает, исходя из данных раскопок, что такого рода поселения имели вид деревни, состоящей из маленьких домов, расположенных очень близко друг к другу. Wipszyska, *Le monachisme egyptien...* 313.

⁷² В греч. тексте стоит мн. ч. (*ἐν ταῖς ἐκκλησίαις συνήγουντο*). Фестюжьер настаивает на том, что в греч. тексте «Истории монахов» *ἐκκλησία* употребляется только в значении «церковь», а не «собрание». *Historia monachorum...* (FESTUGIERE) 111.

⁷³ В «Истории монахов» сказано, что все «Длинные братья» отрезали себе уши, опасаясь, что их сделают епископами. Однако в «Лавсаике» говорится, что

переводе исправил неточности греческого текста. Такое описание Келлий выдает почти классический тип «келлиотного» монастыря. Правда, «келлиотным» монастырем руководит один игумен, но возможно предположить, что им был пресвитер братства, каковым «Лавсаик» называет преп. Макария Александрийского (Hist. Laus., cap. XVIII)⁷⁴. Но и к тексту Руфина следует относиться с известной осторожностью — уже говорилось о возможности существования в Келлиях «малых общин» на самых ранних этапах ее истории.

В Египте IV в. вполне ясно выделяется и еще один тип монашеской организации: известный аскет, подвизаясь отдельно, духовно окормляет общину (или несколько общин) монахов, являясь по сути дела их неформальным лидером. Такой феномен мы бы условно обозначили как «монастырь под внешним управлением». Указание на такую форму организации есть уже в «Житии преп. Антония». Преп. Антоний, удалившись с двумя учениками на «внутреннюю гору», периодически навещает иноков «внешней горы», наставляя их в жизни монашеской (Vita Antonii, cap. 54, 63, 91). Таким образом, мы имеем колонию анахоретов, находящуюся под «внешним» управлением. В рассказе об авве Патермуфий (Hist. mon., cap. X {IX}) мы читаем, что последний покинул пустыню, чтобы посетить *наставляемых им братьев* (ἀδελφῶν τῶν παρ' αὐτοῦ μαθητευθέντων), живших, видимо, поблизости какого-то селения⁷⁵, чтобы попрощаться с умирающим монахом. Греческая версия «Истории монахов» намекает на то, что эту братию Патермуфий навещал неоднократно⁷⁶. Авва Эллий (Hist. mon., cap. XII {XI}) посещает и наставляет *своих братьев*, а затем уходит обратно в пустыню⁷⁷. Уже известный нам монах Иоанн (Hist. mon. cap. XV {XIII}), помимо того, что все время странствует по пустыне, окормляет духовно ряд общин подвижников, у некоторых из них есть, видимо, свои настоятели⁷⁸. Такую форму монашеской организации не

так поступил только Аммоний (Hist. Laus., cap. XI). Cp. Historia monachorum... (FESTUGIÈRE) 114.

⁷⁴ Cp. также сведения об авве Исааке, который в алфавитной версии Aporphthegmata Patrum назван игуменом из Келлий.

⁷⁵ Или, возможно, в самом селении, поскольку, как следует из латинской версии, умирающий брат лежал именно там (vicus autem, ubi decumbebat aeger).

⁷⁶ Напр: ποτε τοῖς ἀδελφοῖς ἐκ τῆς ἐρήμου ἐπαγελθὼν ἀνελήφθαι αὐτὸν ἐν ὀπτασίᾳ εἰς τοὺς οὐρανοὺς — *рассказывал он некогда братьям*, что, возвращаясь из пустыни, был вознесен в видении на небо.

⁷⁷ Греч.: τοὺς αὐτοῦ ἀδελφοὺς. Здесь, правда, есть расхождение с латинской версией, в которой авва Патермуфий отправляется навестить трех заболевших братьев, при этом не говорится о том, что это «его» монахи.

⁷⁸ В греческой версии указано, что авва пишет послание своим монастырям (αὐτοῦ μοναστηρίων), в латинской упомянуто, что это были соседние монастыри

стоит путать с обычаем пахомианских киновий, где глава «братства», одновременно являвшийся настоятелем основной обители (сначала Та-венниси, затем — Пбою) регулярно совершал инспекционные поездки по остальным монастырям⁷⁹. В данном случае речь идет о монахах, которые живут либо в «малой общине» (как в случае с преп. Антонием), либо уединенно (как в остальных приведенных случаях). Немногочисленные упоминания о такой форме организации монашеской жизни указывают, скорее всего, на то, что она не была широко распространена.

Нитрийский монашеский комплекс следует выделить в особую категорию. Такой принцип организации мы бы условно назвали «монашеской республикой». В Нитрии, по сообщению Палладия (Hist. Laus., сар. VII), было как минимум три типа поселений: «по одному, по двое и многие вместе»⁸⁰. Это соответственно предполагает сочетание внутри одного комплекса трех типов подвижничества: отшельничество (или, в данном случае, лучше будет сказать полуотшельничество, поскольку монах подвизается один в келии, но уже не самостоятельно, а в рамках некоего монашеского комплекса), «малая община», и «малый монастырь»⁸¹. О том, что в Нитрии могли быть «малые монастыри», свидетельствует сообщение Сократа Схоластика⁸². В VI книге своей «Церковной истории»

(vicinis monasteriis). Помимо этого в обеих версиях фигурируют некие «отцы», которые, по мнению аввы Иоанна, не радуют о спасении братии.

⁷⁹ См. напр.: Архим. Палладий, Святой Пахомий Великий и первое иноческое общежитие. По новооткрытым коптским документам. Очерки по истории пастырства в монастырях (Казань, 1899) 86–89; Хосроев, Пахомий Великий... 115.

⁸⁰ Ὡς ἐξεῖναι καὶ μόνον μένειν καὶ δεύτερον, καὶ πολλοστόν.

⁸¹ Сходное сочетание разных форм монашеской организации затем получило свое распространение на Афоне. Ср.: «Монашество существовало на Афоне, по крайней мере, с X века и <...> развивалось по трем основным направлениям: пустынники, выбрав путь отшельничества, жили, как живут и поныне, в пещерах и скалах на южной оконечности Афонского полуострова; существовали также lavrai (по-славянски — скиты), где группы отшельников жили порознь под руководством настоятеля и изредка встречались при совместном принятии причастия; наконец, на Афоне были и крепко организованные, централизованные иноческие общины, члены которых жили в одном здании, подчиняясь одному игумену и общему распорядку молитв и трудов» (Д. Оболенский, Византийское Содружество Наций. Шесть Византийских портретов (М., 1998) 494).

⁸² См.: Sokrates Kirschengeschichte / Hrsg. von G. Ch. HANSEN mit Beiträgen von M. ŠIRINJAN (Berlin, 1996). Следует однако указать, что Сократ — автор не всегда надежный. Так, например, в IV книге своей «Церковной истории» (IV, 23) он пишет о том, что преп. Амур вместе со своей супругой основали в Нитрии общее поселение (ἀσκητήριον εἶχον κοινόν), где не различался мужской пол от женского. Эти данные резко расходятся с информацией, содержащейся у Палладия и в «Истории монахов».

(Historia eccles., VI, 7) он указывает, что в Нитрии были «аскитии» (τὰ ἀσκητήρια). При этом Сократ употребляет и слово «монастырь» в контексте, оставляющим мало сомнения, что речь идет именно о Нитрийских монахах (Historia eccles., VII, 14)⁸³. Нельзя считать, что Сократ имеет в виду под «монастырями» и «аскитиями» только отдельные кельи монахов — на это указывает употребление им этих терминов в сходном смысле в других книгах его «Церковной Истории» (напр., Historia eccles., IV, 23, 24). Из всего этого можно сделать вывод, что «аскитиями» и «монастырями» Сократ называет «малые общины» и «малые монастыри» Нитрии. Вполне возможно, что немалую роль в их управлении играли главы «малых монастырей» и «малых общин», прежде всего, старцы. Но власть старцев в таком случае могла носить, условно говоря, «местный» характер, что ставит под вопрос функционирование монашеского комплекса Нитрии как единого организма. Однако есть ряд фактов, указывающих, что Нитрия по крайней мере к концу IV в. была единым, и в своем роде уникальным поселением, а не случайным набором «монастырей» и «аскитиев». Палладий пишет, что на Нитрийской горе семь пекарен, которые пекут хлеб не только для своих монахов, но и для отшельников большой пустыни⁸⁴, под которыми, скорее всего, следует понимать насельников «пустынь» Келлий и Скита. На горе, по сообщению Палладия имеется одна, но весьма обширная церковь, куда монахи собираются по субботам и воскресеньям на литургию, которую служат 8 пресвитеров⁸⁵. Рядом с церковью, которая, вероятно, являлась центром Нитрийского комплекса, располагался странноприимный дом (ξενοδοχεῖον). Там же находилось место для наказаний: три пальмы с прикрепленными к ним тремя бичами. Наказания, как видно из рассказа Палладия, носили дифференцированный характер как в отношении статуса (отдельно — для монашествующих (μοναζόντων), отдельно — для «разбойников» (ληστοί), отдельно для «случайных посетителей» (περιτυχόντων), так и в отношении тяжести преступления (каждый провинившийся получал по спине *определенную меру* ударов). Можно предположить, что «кодекс» наказаний для монашествующих был един. Вполне уместно предположить также, что врачи, которых упоминает Палладий в этой же главе, оказывали помощь *всем* нуждающимся нитрийским подвижникам. Следует, наконец, вспомнить

⁸³ Здесь речь идет о том, что монахи Нитрии (τῶν ἐν τοῖς ὄρεσι τῆς Νιτρίας μοναχῶν τινες), разделявшие взгляды Феофила, оставили монастыри (ἀφήμενοι οὖν τῶν μοναστηρίων) и пришли в Александрию для поддержки патриарха Кирилла.

⁸⁴ Τοῖς εἰς τὴν πανέρημον ἀναχωρηταῖς.

⁸⁵ «Лавсаик» (сар. VII) содержит сведения о том, что литургию в Нитрии служит первый из восьми пресвитеров в молчаливом окружении остальных семерых.

об Аполлонии (Hist. Laus., cap. XIII), посещавшим Александрийский рынок и разносившем *всем* нуждающимся монахам продукты и лекарства. Таким образом, целый ряд свидетельств позволяет определить Нитрию как единый монашеский комплекс. Палладий не дает, к сожалению, никаких подробных сведений о том, какова была степень «разграничения полномочий» между главами «малых общин», «малых монастырей», отдельными монахами и общинами для всего комплекса «институтами». Помимо литургии по субботам и воскресеньям, в Нитрии существовал обычай вечернего псалмопения, но к сожалению наш источник не дает точных данных о том, являлось ли это неким молитвенным правилом. Вопрос вызывает посещение церкви монахами по субботам и воскресеньям. Палладий определяет общее количество нитрийских монахов в 5 000. Но даже при сравнительно больших размерах церкви, там вряд ли могло уместиться такое количество подвижников. Даже если мы осторожно предположим, что половина монахов ходила на литургию в субботу, а половина — в воскресенье, цифра в 2 500 тысяч человек все равно очень большая для предполагаемых размеров церкви. Однако мы не располагаем сведениями о какой-либо иной литургической практике в Нитрии. Нельзя и не учитывать того, что Палладий мог дать завышенные цифры нитрийских подвижников⁸⁶. Сведения о Нитрии, содержащиеся в латинской версии «Истории монахов» (Hist. mon., cap. {XXI}), в целом сходны с данными «Лавсаика». Латинская версия упоминает, что насельники горы подвизаются по несколько человек, другие немногим более, а где и по одному⁸⁷. При этом сказано, что в Нитрии до 500 «монастырей» под одним уложением⁸⁸, но допустимы какие-то различия в образе жиз-

⁸⁶ Сомнения в таком значительном числе монахов (5 000 чел.) высказываются уже давно. Из последних работ см. WIPSZYCKA, *Le nombre des moines...* 274. Однако никто не отрицает того, что Нитрия в IV в. была одним из самых известных и самых густонаселенных монашеских центров Египта.

⁸⁷ Aliqui plures simul, aliqui pauci, nonnulli etiam singulares habitant.

⁸⁸ In hoc igitur loco quingenta fere aut non multo minus cernuntur vicina sibi et sub uno posita monasteria. Monasteria в данном случае могут обозначать как монашеские общины, так и отдельные кельи монахов. В русском переводе М. Хитрова фраза «sub uno posita monasteria» переводится «один настоятель руководит всем братством» (Жизнь пустынных отцов. Творение пресвитера Руфина / Пер. с лат.: свящ. М. И. Хитров (Св.-Троицкая Сергиева лавра, 1898) 91) ср. французский перевод — soumis à l'autorité d'un seul homme (WIPSZYCKA, *Le nombre des moines...* 273). На наш взгляд, речь здесь может идти не о настоятеле, но об одних правилах для всех нитрийских «монастырей». Относительно числа этих «монастырей» в рукописях разночтение, в некоторых стоит 50 — quinquaginta см.: Tyrannus Rufinus, *Historia monachorum...* 356. Видимо, на это чтение и опирался Шеридан (см. выше), и, скорее всего, оно является правильным.

ни: согласно греческой версии (Hist. mon., cap. XX) одни монахи ведут созерцательную, а другие деятельную жизнь⁸⁹.

В «Истории монахов» содержится информация о трех монастырях, внутреннее устройство которых имеет ряд специфических черт. С одной стороны, по числу монахов они выходят за пределы рамок, очерченных нами для «малого монастыря». Но, с другой, нет четких свидетельств, что это киновии пахомианского типа. Таковы монастыри Аполлона, Ора и Исидора. Монастырь аввы Аполлона (более известный как Бауит⁹⁰ — Hist. mon., cap. VIII {VII}), насчитывал до 500 братий. Главным отличием от киновии является наличие в монастыре двух групп монашествующих, одни монахи по ночам удаляются в пустыню, другие остаются в монастыре. Также есть упоминание о том, что часть монахов выходила из келий⁹¹ только на службу (а, возможно, и на трапезу), затем снова удаляясь к себе. Автор «Истории монахов» указывает, что такой образ жизни мог быть многодневным. Относительно цифр (500 человек) недавно были высказаны серьезные сомнения⁹², но, на наш взгляд, пока недостаточные для того, чтобы полностью отбросить эту цифру. Фестюжьер предполагает следующую модель организации этого монастыря в конце IV в.: монахи жили на горе, в пещерах, и вниз спускались лишь на службу, сам авва присутствовал за общей трапезой только по воскресеньям⁹³. Однако такая реконструкция не учитывает ночной «анахоресис» части братий в пустыню и ежедневные поучения аввой Аполлоном своей братии, о которых упоминает автор «Истории монахов». Скорее всего, образ жизни монахов в Бауите напоминал собой «средний путь» между слабо организованными колониями отшельников и строгими киновиями преп. Пахомия. Предположительно, тип организации монастыря постепенно

⁸⁹ Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν περὶ τὴν θεωρίαν, οἱ δὲ περὶ τὴν πρακτικὴν ἡσυχολοῦντο.

⁹⁰ См. напр.: J. CLÉDAT, Baouït // Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgique. T. II.1 (Paris, 1924) Col. 203–251; L. MACCOULL, The Bawit contracts: Texts and Translations // The Bulletin of the American Society of Papyrologists (New York—Toronto—Chico, 1931) 141–158; CLACKSON, Text Relating to the Hermopolite Monastery... Наиболее полную аннотированную библиографию о Бауите см.: М.-Н. RUTSCHOWSCAYA, Le monastère de Baouit — état des publications // Divitae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause / Hrsg. C. FLÜCK u. a. (Wiesbaden, 1995) 279–288.

⁹¹ Букв. «сходили с горы» — κατήρχοντο ἐκ τοῦ ὄρους, descendissent de monte.

⁹² См. WIPSYCKA, Le nombre des moines... 302. Польская исследовательница предполагает, что число монахов в конце IV в. не могло превышать 100 человек. В таком случае, данный монастырь по всем параметрам может быть отнесен в предложенную нами категорию «малых монастырей».

⁹³ См.: Historia monachorum... (FESTUGIÈRE) 60.

эволюционировал к строгому общежитию: в «Луге духовном» (VI в.) монастырь Баут назван «киновией» (PG 37, col. 3057). Данные раскопок Баута, к сожалению, не могут прояснить этот вопрос до конца⁹⁴. Правда, недавно возобновившиеся раскопки этого места обнаружили отдельные строения (“montagne”/cellule?), вероятнее всего, служащие кельями для монахов⁹⁵. Значит, можно предположить, что даже в период своего расцвета в VI—VIII вв. он не превратился в киновию, а шествовал «средним путем»⁹⁶.

Авва Ор из Фиваиды в греческой версии «Истории монахов» назван «отцом монастырей тысячи братий» (Hist. mon., cap. II)⁹⁷. В другом месте говорится о том, что к нему из разных мест собралась тысячи монахов⁹⁸. Возможно, цифры здесь преувеличены⁹⁹. Но трудно, однако, предполагать, что они преувеличены во много раз. Судя по некоторым замечаниям обитель аввы Ора не представляла собой общежительный монастырь, окруженный внешними стенами. Подчеркивая распорядительность Ора, автор «Истории монахов» пишет, что по его поручению братия монастыря за день выстраивала кельи вновь прибывшим монахам. Это предполагает скорее отшельнический «колорит», чем строгую киновию¹⁰⁰. Но данные «Истории монахов» позволяют думать, что организация жизни в монастыре Ора была более строгой, чем в «рыхлой» колонии отшельников. На это указывает, например, наличие в монастыре храма, где собираются иноки. При вступлении в монастырь нового монаха, вновь отстроенную

⁹⁴ См.: CLÉDAT, Baouït...; CLACKSON, Text Relating to the Hermopolite Monastery... 8. С. Клаксон указывает, что остатки стен, окружавших монастырь, строения в несколько этажей внутри стен предполагают киновию, но в то же время найдены также кельи располагавшиеся за монастырскими стенами.

⁹⁵ Пользуясь случаем, мы хотели бы выразить благодарность Д. Беназе и М.-Е. Ручовской, проводящих раскопки в Баут, любезно согласившихся проконсультировать нас о последних находках там во время коптологической конференции Association francophone de coptologie, состоявшейся в июне 2007 г. в Марселе.

⁹⁶ Монастырь предположительно был разрушен во время вторжения Ширку в 1167 г., после чего был заброшен.

⁹⁷ Πατέρα μοναστηρίων ἀδελφῶν χιλίων. В латинской версии сказано менее определенно. Ор назван «отцом многих монастырей»: hic multorum erat monasteriorum pater. Термин «монастырь» в данном случае, скорее всего, означает келью монаха.

⁹⁸ Ὡς συναχθέντας πανταχόθεν πρὸς αὐτὸν μοναχοὺς εἰς χιλιάδας συνάγεσθαι.

⁹⁹ См.: Historia monachorum... (FESTUGIERE) 29.

¹⁰⁰ С этим, в целом, согласен и Фестюжьер, по мнению которого Ор просто-напросто объединил и более-менее организовал большое число пустынных, прежде рассеянных (Ibid.).

келью снабжали всеми необходимыми хозяйственными принадлежностями — вероятно, личное имущество было строго регламентировано. На то же указывает эпизод с монахом, который пришел в монастырь, утаив свой гиматий, и был при всех обличен аввой. Все это предполагает наличие в общине аввы Ора некоторых элементов, характерных для пахомианских киновий¹⁰¹. Таким образом, можно предположить, что организация монастыря аввы Ора представляла собой «средний путь» между колонией анахоретов и киновией, в чем-то сходный с тем, что было в монастыре аввы Аполлона.

Монастырь аввы Исидора (Hist. mon., cap. XVII), судя по маршруту движения паломников, должен был находиться где-то в районе Гераклеополя. Согласно данным «Истории монахов» он был расположен на обширном пространстве, обнесен кирпичной стеной и насчитывал тысячу монахов¹⁰². Внутри монастыря были колодцы, сады и все, что нужно для жизни. Из обители никто не выходил, за исключением двух старцев, которые приносили туда все необходимое: согласно латинской версии, они продавали¹⁰³ изделия братии. Можно предположить, что на вырученные деньги они и закупали все необходимое для нужд монахов. Правило запрещало любому, попавшему внутрь монастыря выходить из него, о чем специально предупреждал старец (πρεσβύτερος, senex), сидевший у ворот. Он же принимал паломников в небольшой гостинице за воротами обители. Интересную подробность относительно управления монастыря сообщает латинская версия: старец, принимавший паломников, избирался из числа «первых» (de primis electus). Это может означать, что помимо аввы Исидора там был некий совет старцев, который помогал ему управлять братией. Таким образом, жизнь в монастыре — это по сути «коллективный затвор». Фестюжьер обратил внимание на то, что столь строгие правила не содержатся ни в уставе св. Пахомия, ни в уставе св. Василия Великого: там выход из монастыря дозволяется, например, в том случае, если монаху необходимо навестить больных родителей¹⁰⁴. Не содержат правила св. Пахомия и столь строгих предписаний относительно посещения братией монастыря. Запрещалось посещать монастыри женщинам, мужчины же

¹⁰¹ Фестюжьер, кстати, сравнивает этот эпизод и 81 правило латинской редакции устава св. Пахомия о запрете иметь какую-либо личную собственность, кроме той, которая настоятелем монастыря роздана через препозита (см.: *Historia monachorum...* (FESTUGIÈRE) 33).

¹⁰² Цифра в 1000 человек, возможно, является округленной или преувеличенной (ср.: *Historia monachorum...* (FESTUGIÈRE) 40). Но нет оснований для того, чтобы «уменьшать» ее в 10 раз.

¹⁰³ *Dispensare* — букв. «распространяют».

¹⁰⁴ *Historia monachorum...* (FESTUGIÈRE) 102. При этом Фестюжьер ссылается на 54, 56, 63, 84, 108 правила Устава св. Пахомия.

могли заходить внутрь, если это дозволено настоятелем¹⁰⁵. Таким образом, можно предположить, что, даже если рассказ из «Истории монахов» грешит преувеличениями, мы встречаемся с общиной, которая живет по предписаниям, более жестким, чем строгие правила пахомианских или шенутианских киновий. Интересно также и то, что данная община предположительно расположена в Среднем Египте, а не в Верхней Фиваиде.

Следует отметить, что тенденция к сочетанию в одном монастыре двух типов монашеской жизни («лаврской» и киновийной), подтверждается и на археологическом материале. Сравнительно недавние (1986—1993 гг.) раскопки польской экспедицией монастыря эль-Наклун в Фаюме обнаружили удивительный пример симбиоза колонии отшельников и киновии в одном монашеском комплексе¹⁰⁶. Здесь киновийный монастырь долгое время соседствовал с колонией анахоретов, состоящей из отдельных келий, вырубленных в скалах и окружавших плато, где находятся руины киновии. Как предполагается, поселение отшельников возникло на несколько веков ранее киновии и продолжало существовать параллельно с ней как минимум до первой половины XII в. Это, в свою очередь, подтверждает тот факт, что длительное время Нижний и Средний Египет был зоной отшельнических колоний и «малых общин», которые не были полностью вытеснены общежительными монастырями. О функционировании столь интересной формы монашеской организации мы имеем лишь фрагментарные сведения, содержащиеся в «Житии Самуила из Каламун»¹⁰⁷. Там упоминается, что Самуил, будучи строгим монофизитом, вынужден был покинуть в 631 г. Скит и три с половиной года жить в отдаленной келии колонии анахоретов эль-Наклун, посещая киновию монастыря по субботам и воскресеньям. Если обратиться, например, к другим регионам византийской империи, то там можно найти примеры такого симбиоза¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Historia monachorum...* (FESTUGIÈRE) 102–103. При этом Фестюжьер ссылается на 53 правило Устава св. Пахомия.

¹⁰⁶ См.: T. DERDA, *Deir el-Naqlun and Polish research 1986–1993* // *IDEM, Deir el-Naqlun: The Greek Papyri...* 19–40. См. также нашу рецензию на это издание (*ВВ* 60 (85) (2001) 197–200). Когда возник монастырь Наклун точно не известно, но, сохранились т. наз. правила монастыря Nacalon (Наклун?), известные также как «Правила преп. Антония Египетского». Е. Випшицка датирует их не ранее конца IV в. Таким образом, можно предположить, что к этому времени монашеская община там уже существовала. Киновия, судя по всему, появилась позже. Опубликованные в издании папирусы датируются VI—VII вв.

¹⁰⁷ См.: *The Life of Samuel of Qalamun by Isaak the Presbyter* / Ed. and Tr. by A. ALCOCK (Warminster, 1983) 8–9.

¹⁰⁸ Например, лавра Герасима в Палестине. В ее центре находилась киновия для новичков, которые по мере духовного совершенствования селились уже в отдельных кельях лавры. По субботам и воскресеньям отшельники лавры при-

Помимо чисто монашеских форм организации в Египте существовали различные типы аскезы, многие из которых, вероятно, имеют еще домонашеское происхождение. Они практиковались в городах и деревнях Египта, упоминания о них содержат как агиографические источники (напр., «Лавсаик», «История монахов»), так и папирусные документы. В I главе «Лавсаика», упомянута обитель дев в Александрии. Можно предположить, что эта обитель типологически сходна с той формой подвижничества, которую мы обозначили «малым монастырем» — тем более, что количественный показатель (70 подвижниц) указывает именно на это. Но более подробных данных для таких утверждений «Лавсаик» не дает. Интересно другое: Палладий называет эту женскую обитель *σὺσθημα*, т. е. термином, который использовался в Египте IV в. для обозначения ремесленных (и, вероятно, не только ремесленных) коллегий¹⁰⁹. Еще одну интересную форму аскезы мы встречаем в рассказе про александрийца Евлогия (Hist. Laus., cap. XXI), который подвизается у себя дома, ухаживая за увечным. Интересно также, что Палладий для характеристики Евлогия употребляет слово «монашествующий» (*μονάζων*), хотя ему уже известно слово «монах» (*μοναχός*)¹¹⁰. В LXIII главе Палладий рассказывает об одной деве, жившей в Александрии и некоторое время укрывавшей у себя свт. Афанасия во время очередного гонения на него ариан. Палладий встречался с ней, вероятнее всего, в 80-х годах IV в. Преп. Павел Фермейский (Hist. Laus., cap. XX) сообщает преп. Макарию Александрийскому о некой подвижнице, жившей в селе. У нее существовало определенное молитвенное правило и установления относительно поста. При этом авва Павел ставит эту деву себе в пример. В XXI главе «Лавсаика» сообщается о подвижнице Пиамун, жившей в своем селении вместе с матерью. Авва Патермуфий (Hist. mon., cap. X {IX}), будучи в юности разбойником и разорителем

ходили в киновию на богослужение (см.: EVELYN WHITE, The Monasteries of the Wādi'n Natrun... 169, 185–186).

¹⁰⁹ См.: И. Ф. Фихман, Египет на рубеже двух эпох: ремесленники и ремесленный труд в IV — середине VII в. (Москва, 1965) 129. Палладий употребляет также термин *σὺσθημα* применительно к монастырю Тавенниси (Hist. Laus., cap. XVIII), называя его в то же время «аскитирием» (*τῷ ἀσκητηρίῳ τῶν Ταβεννησιωτῶν*). Примечательно однако, что и в случае с александрийскими девами, и с Тавенниси *σὺσθημα* употребляется тогда, когда говорится о численности. Не исключено, что в таком контексте Палладий использует *σὺσθημα*, имея в виду его изначальный смысл: «коллегия», «объединение».

¹¹⁰ Генетив множественного числа *μονάζων* — *μοναζόντες* Палладий употребляет при описании, комплекса монастырей в Нитрии (Hist. Laus., cap. VII). Но употребление термина монашествующий в единственном числе по отношению к подвижникам у Палладия, как кажется, нигде не встречается. Например, на вопрос преп. Антония к преп. Павлу Простому (Hist. Laus., cap. XXII): «Чего хочешь?», последний отвечает: «Хочу стать монахом (*μοναχὸς θέλω γενέσθαι*)».

гробниц, однажды пытался залезть в дом некой «девы, посвятившей себя Богу». Скорее всего, она подвизалась в селе: далее в рассказе упоминаются священники и церковь, расположенная вблизи пустыни. В рассказе об авве Пафнутии (Hist. mon., cap. XIV {XVI}) упомянута «Божия дева», которую похитили разбойники. Можно полагать, что она также жила в селении, поскольку указано, что спасший ее флейтист проводил ее до комы (ἄχρι τῆς κώμης, ad vicum domui suae). В той же главе «Истории монахов» мы обнаруживаем рассказ о старосте деревни, который ведет полуаскетический образ жизни. Интересный пример домашнего «монастыря» (аскетической практики, имевшей, вероятно, еще домонашеское происхождение), мы находим в рассказе о супруге преп. Амуна Нитрийского (Hist. mon., cap. XXII {XXX}). После того, как св. Амун ушел в Нитрию его жена превратила свой дом в «монастырь». Скорее всего, речь идет о селе, хотя происхождение преп. Амуна нельзя установить с точностью. Относительно состава этого «монастыря» греческая и латинская версии расходятся. В латинской версии говорится, что она собирает вокруг себя множество дев (multitudines virginum), а в греческой сообщается, что она призвала своих домашних к жизни девственной¹¹¹. Последнее может предполагать, что супруга св. Амуна организовала аскетическую общину из домашних рабов («челяди»), поскольку термин οἰκέτης мог означать домашнего раба. Еще одно интересное упоминание о мирской аскезе встречается в латинской версии рассказа о преп. Иоанне Ликопольском (Hist. mon., cap. I). Сравнивая жизнь монахов и мирян, преп. Иоанн говорит, что и среди мирян есть такие, кто «упражняется в делах добрых» (exercentur in operibus bonis): занимаются делами милосердия и святости, устраивают приюты, посещают больных или посвящают себя какому-либо иному виду благотворительности¹¹². В последнее время, благодаря статье Е. Випшицкой, стала широко известна такая форма аскетической организации (по всей видимости, изначально городской), как «ревнители» (σπουδαῖοι, φιλόπονοι), представляющая собой нечто, напоминающее современные братства мирян¹¹³.

¹¹¹ Τὴν οἰκετίαν πᾶσαν πρὸς παρθενείαν προεκαλείτο.

¹¹² Occupant semetipsos actibus religiosis et sanctis vel hospitalitatem sectando vel caritatis ministeriis obsequendo vel misericordias ac visitationes aliaque hujusmodi opera explendo.

¹¹³ См.: Е. Wipszyska, Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne // Proceedings of the XIIth International Congress of Papyrology (Toronto, 1970) 511–524. Этих «ревнителей» однако не следует путать с теми σπουδαῖοι, которые упомянуты в «Житии преп. Антония»: слишком разнится характер аскезы тех и других, к тому же в «Житии» ничего не говорится о том, что σπουδαῖοι, у которых подвизался преп. Антоний, представляли собой некое организованное сообщество.

Мы, конечно, не претендуем на исчерпывающий анализ: отдельные нюансы еще требуют уточнения, к тому же интенсивные раскопки в Египте могут дать новый материал для размышлений. Но одно для нас несомненно: все многообразие форм монашеской жизни, существовавшее в Египте в IV—V вв., уже невозможно уложить в «прокрустово ложе» «генерализующих» схем, поскольку это сопряжено с упрощением той сложной исторической картины, которая, пусть и не в полном объеме, предстает перед нами со страниц литературных источников, руин раскопанных монастырей и уцелевших папирусов.

ЭФИОПСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ РЕАКЦИЯ НА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В СТРАНЕ ЕВРОПЕЙСКИХ МИССИОНЕРОВ В XVII—XIX ВВ.

С самого своего начала деятельность европейских миссионеров в эфиопском христианском царстве неизбежно вызвала то смятение умов и брожение в обществе, на которое потом указывал царю Сисиннию (1604—1632), провозгласившему в Эфиопии католичество государственной религией, его сын и наследник престола Василид: «О, господин наш, царь! Вот возмутились все и мнутесь все из-за этих выдумок франкских, которых мы не видавали и не слыхивали и которых нет в писаниях отцов наших»¹. По миссионерским сообщениям можно составить достаточно полное представление о тогдашнем отношении к деятельности миссионеров и пропагандируемой ими вере некоторых представителей светской власти в стране, а отчасти также и простого народа.

Народная реакция в целом сводилась к резкому неприятию «выдумок франкских» без какого бы то ни было их разбора или анализа. Народ смотрел не столько на догматическую, сколько на обрядовую сторону религии, и здесь деятельность таких нетерпимых фанатиков, как иезуит Альфонсо Мендес, «католический патриарх Эфиопии», присланный из Рима, вызывала всеобщий протест. По его приказу эфиопские церкви или закрывались, или заново освящались по католическому обряду, их прежние алтари уничтожались², а в старинном эфиопском монастыре Дабра Либаносе Мендес распорядился выбросить прах прежнего настоятеля, почитавшегося святым, захороненный под алтарем, и лишь после этого позволил служить литургию в монастырской церкви³. Разумеется, это вызывало народное возмущение. Царь Сисинний однажды попытался высмеять это противодействие его введению католичества со стороны неискушенных в богословии традиционалистов, и в 1620 г. он начал свой допрос одного такого мятежника и борца на национальную веру Корифа Сэно словами: «Ну, повтори и скажи молитву “Верую”, и “Отче наш”, и “салам” Гавриилу!» Далее события развивались следующим образом:

¹ R. BASSET, Études sur l'histoire d'Éthiopie // *Journal Asiatique*, 7 sér. 18. (1881) 342.

² J. BRUCE, Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abyssinie pendant les années 1768, 1769, 1770, 1771 & 1772 (Londres, 1791) T. 4. 203.

³ Ibid. 206–207.

«И, выслушав, дал Кориф Сэно посланцам царским такой ответ: “Не знаю я ничего этого, кроме (молитвы) *Господи Христе, помилуй мя*”. И царь послал такой ответ: “Если не знаешь ты молитвы ‘Верую’, и ‘Отче наш’, и ‘салама’ Гавриилу, скажи, зачем волнуешься о вере?” И посрамлен он был всеми людьми, и явлена была его крамола, порожденная гордыней и коварством, и недовольством правлением царя»⁴. Последняя фраза царского хрониста Такла Селласе, который сам вслед за царем принял католичество, была безусловной неправдой, ибо народ, быть может, также не знавший ни одной молитвы, кроме *Господи Христе, помилуй мя!*, повсеместно бунтовал против «царя-отступника» и не желал, чтобы имя Сисинния поминалось во время литургии.

К этому призывали народ многие представители духовенства, в том числе и знаменитая эфиопская святая Валатта Петрос, чье Житие красочно повествует о ее борьбе с «царем-отступником» и иезуитами⁵. Любопытно, что, разбирая это Житие, Б. А. Тураев так же упрекает эфиопское духовенство в невежестве, как в свое время Сисинний обвинял Корифа Сэно: «Величественный образ убежденной подвижницы, энергичной созидательницы семи больших монашеских общежитий, твердой исповедницы национальной веры, к сожалению, много теряет при мысли о том, что исходной точкой ее протеста было не то, чего бы мы ожидали. Во всей длинной истории ее страданий и борьбы мы ни разу не встретим даже имени Рима и папы; все дело продолжает вращаться вокруг «православной веры Диоскора» и «нечистой веры Льва», как будто оно происходило не в XVII, а в V веке. Уния страшна не папизмом, а тем, что «Христос — два естества после того, как Он соединился и стал совершенным человеком»... Все это рисует пред нами отсталость эфиопских грамотеев, все еще в XVII веке продолжавших считаться с условиями эпохи Халкидонского собора и потерявшими из вида церковную историю христианского мира»⁶.

Для этого в стране были свои богословские и литературные причины. Первым известным письменным эфиопским откликом на пропаганду католичества следует считать, вероятно, «Исповедание веры» царя Клавдия (1540—1559)⁷, которое с большим тактом отстраняет обвинения со стороны миссионеров-иезуитов в адрес Эфиопской Церкви в иудействовании

⁴ Эфиопские хроники XVI—XVII веков / Вступл. и закл., пер. с эфиопского и комм. С. Б. Чернецова (М., 1984) 275.

⁵ Acta sanctae Walatta Pētros / Ed. K. Conti Rossini // CSCO, 68; Scriptores Aethiopici, 30; seria altera, t. 25 (Parisiis—Lipisae, 1912) I–IX, 1–144.

⁶ Б. А. Тураев, Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии (СПб., 1902) 278–279.

⁷ Произведение это по вполне понятным причинам вызвало большой интерес в Европе и было издано с латинским переводом уже в 1691 г. отцом европейской

(т. е. в том, что она празднует субботу, практикует обрезание и воздерживается от употребления свинины). Если царь Клавдий, нуждавшийся тогда в португальской помощи против мусульман, считал необходимым оправдываться, то эфиопские богословы, считая себя вполне правочерными, оправдываться не собирались. Моральную и идейную поддержку они искали, естественно, прежде всего в своем родном Александрийском патриархате и без труда находили ее в его богатом литературном наследии. Уже в царствование Клавдия был переведен на эфиопский язык обширный египетский патристический сборник «Вера отцов» (ሃይማኖት : እብው), представляющий собой тенденциозный свод святоотеческих свидетельств (от апостолов до писаний коптского патриарха Христодула, 1050—1078), этакая Summa totius theologiae воинствующего монофизитства. В конце XVI в. были переведены с арабского и два других сборника, тематически близкие к «Вере отцов». Это «Книга Хави», или «Широкая книга» (መጽሐፈ : ሐዊ), и «Ученик» (ተልሚድ). «Хави» — это транскрипция арабского слова *ḫāwī*, которым передано греческое слово пандекты, т. е. summa доктринальных наставлений и правил практической религиозной жизни, основанных на сочинениях отцов церкви. Греческий текст, послуживший основой для арабской редакции, принадлежит православному монаху, некоему Антиоху из монастыря преподобного Саввы Освященного в Палестине, а эфиопский перевод сделан в 1582 г. аввой Саликом (вероятно, египтянином по происхождению) из эфиопского монастыря Дабра Либанос. «Ученик» — также арабский термин (*талмид*), которым кратко названо другое богословское сочинение, направленное против ересей и приписываемое монаху Георгию, ученику («талмид») Антония Сирина. Это произведение также было переведено на эфиопский в последней трети XVI в. Эфиопская Церковь придавала этим трем сочинениям такую важность, что все они сразу же были включены в обязательный курс высшего богословского образования в стране.

Если в XVI в. эфиопские богословы для укрепления родной Церкви обращались к наследию единоверной египетской патристики и переводили такие сборники, как «Вера отцов», «Широкая книга» и «Ученик», то и в начале следующего века их переводческая деятельность продолжалась. В 1601 г. в литературном кружке традиционалистов, который сложился при дворе вдовы царя Сарца Денгеля (1563—1597) царицы Марьям Сэна, трудами египетского дьякона Гавриила и царского духовника аввы Махерка Денгеля была переведена на эфиопский язык «Хроника» Иоанна, епископа Никиуского. В этом обращении к труду коптского автора VII в., свидетеля завоевания Египта арабами, была своя логика в Эфиопии XVII в. Этот египетский хронограф, в основе которого лежит Хроника

эфиопистики Иовом Лудольфом: J. LUDOLF, Commentarius ad Historiam Aethiopicam (Francofurti ad Moenum, 1691) 237–241.

Иоанна Малалы, начинается свое повествование, как и положено, от Адама и излагает древнюю историю царей Египта, Вавилона, Персии, Греции и Рима. История Римской империи, правда, изложена очень кратко и более подробные и точные сведения приводятся лишь начиная с эпохи христианского императора Константина Великого. Заканчивается сочинение довольно подробным описанием арабского завоевания Египта (640—642), свидетелем которого был автор, и поражения «ромеев» объясняются их отпадением от истинной веры, т.е. от монофизитства. Так что история Египта VII в. оказывалась в Эфиопии начала XVII в. если не грозным предостережением, то, во всяком случае, достаточно недвусмысленным и вполне злободневным намеком.

Если при дворе вдовствующей царицы только намекали, то из Египта эфиопский эмигрант Нэвайя Маскаль прислал царю За-Денгелю (1603—1604) свое послание «Прибежище души»⁸, где он прямо предостерегал царя от сотрудничества с иезуитами, этими «волками в овечьих шкурах», и доказывал истинность монофизитской доктрины. В царствование Сисиния борьба обострилась еще больше. Около 1624 г. царский историограф и секретарь Такла Селласе, сам принявший католичество, обратился по приказу своего господина к народу с посланием, где защищал католицизм и клеймил пороки Эфиопской Церкви и духовенства. Это прокатолическое послание вызвало еще более резкую анонимную отповедь эфиопского духовенства под красноречивым названием «Родня Пилата»⁹.

Подобная литературная деятельность имела целью защиту национальной веры, и, безусловно, этой цели достигала. Но из всех этих произведений главное значение, пожалуй, имело сочинение Иакова Барадея, в честь которого монофизиты именовали себя «яковитами», энергичного восстановителя монофизитской (яковитской) церкви в Сирии и северной Месопотамии. Оно было включено в состав свода «Вера Отцов», который в силу своей догматической важности вошел в обязательный курс высшей богословской школы, что обеспечило распространенность рукописей этой книги. Заканчивает свое произведение Иаков Барадей энергичными проклятиями против Халкидонского собора, осудившего монофизитское учение: «Да проклянет диофизитов и Дева Мария, и пресвятая Троица, и небо, и земля! Пока не прейдет небо и земля, да будет проклят всякий, кто придерживается постановлений четвертого вселенского собора! Прощен

⁸ Текст послания сохранился в рукописи *Éth.* 119 Парижской Национальной библиотеки (fol. 49–58). Издавался дважды: E. CERULLI, *Scritti teologici dei secoli XVI—XVII* (Città del Vaticano, 1960) Vol. 2. 105–135, и W. LESLAU, *A Monophysite epistle «The Consolation of the Soul»* // *Orientalia Christiana Periodica* 30.2 (1904) 447–484.

⁹ I. GUIDI, *Storia della letteratura etiopica* (Roma, 1932) (Publicazioni dell'Istituto per l'Oriente) 74.

будет только тот, кто покается. Аминь!»¹⁰ В результате обвинение в халкидонитстве оказывалось в глазах эфиопских богословов самым страшным обвинением против всех европейских миссионеров. Протестантские миссионеры, отвергавшие культ Девы Марии и святых, получили еще убийственный ярлык «врагов Марии», восходящий ко временам царя Зара Якоба (1434—1468), а католики воспринимались преимущественно как сторонники Халкидонского «собачьего собора», заклеянного Иаковом Барадеем. В полном соответствии с этим догматическим контекстом и те эфиопы, которые обращались в католичество, сами считали себя сторонниками халкидонской доктрины о двух естествах Бога-Сына *per excellence*. Так, обращенный в католичество лазаристским миссионером де Якобисом в середине XIX в. Габра Микаэль, по словам его эфиопского ученика и также католика Такла Хайманота, «стал католиком, поняв что, поскольку наше Писание говорит, что у Господа нашего два естества, соединившихся в одной ипостаси, и отцы наши учили о сохранении двух естеств [по соединении], то значит римляне, говоря о соединении воистину, не являются несторианами»¹¹. То, что случилось с ним далее, было трагическим недоразумением. Митрополит Салама (1841—1867), этот протестантский выученик и протеже, именно как католика приказал подвергнуть Габра Микаэля жестоким пыткам. Тот держался мужественно, но отстаивал и провозглашал под пытками, собственно говоря, не специфически католическую, а общехалкидонитскую доктрину и восклицая: «Как уверовал я в Божество Господа Бога моего, так не отрекусь и от человечества Его!»¹² Его мучения продолжались с февраля 1855 г. до 29 августа, когда он умер от голода, дизентерии и последствий побоев. Папа Пий XI беатифицировал Габра Микаэля как мученика за веру 3 октября 1926 г.

Когда в конце 1880-х гг. в русском обществе, узнавшем о сенсационной эфиопской авантюре Н. И. Ашинова¹³, стала обсуждаться идея отправки

¹⁰ C. H. CORNILL, *Das Glaubensbekenntnis des Jacob Baradaeus in äthiopischer Uebersetzung* // *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* 30 (1876) 441.

¹¹ С. Б. Чернецов, В. М. Платонов, «Книга уничтожения лжи, возведенной на праведного абуну Иакова» Такла Хайманота Такла Эгзиэ — одно из первых произведений амхарской литературы // *ХВ* 3 (IX) (2002) 201 (текст), 248 (перевод).

¹² Там же. 203 (текст), 250–251 (перевод).

¹³ Современный исследователь русско-эфиопских отношений А. В. Хренков охарактеризовал фигуру Ашинова вполне точно и кратко: «Ашинов Н. И. — известный в конце 1880-х гг. авантюрист международного масштаба, выдававший себя за атамана так называемых “вольных казаков”, состоявших частью из кавказских абреков, частью из маргинальных слоев русскоязычной диаспоры в Турции и Персии и специализировавшихся на приграничной контрабанде. Получил известность после 1887 г. в связи со своими попытками основать на африканском побережье Красного моря (в Таджурском заливе, вблизи французского владения

русской духовной миссии для пропаганды православия в Эфиопию, профессор Петербургской Духовной Академии В. В. Болотов выступил 16 февраля 1888 г. на годовичном акте Академии с блестящей речью, впоследствии напечатанной¹⁴, где со свойственной ему эрудицией и здравым смыслом доказывал бесполезность попыток православной проповеди среди адептов Эфиопской Церкви. Отдавая должное самоотверженности европейских миссионеров (католиков и протестантов), Болотов указывал и на другую сторону их предприятия: «Человеку, который взглянул бы на историю этих миссий в полном смысле со стороны, вся она показалась бы каким-то повальным недоразумением. Если бы какой-нибудь русский фабрикант вздумал выписать себе из Англии или Германии новую машину или техников, а ему ответили бы: «так как мы знаем, что вы признаете не только св. писание, но и предание; то, вместо механиков, мы пошлем вам миссионеров, которые будут вас и детей ваших учить христианству на основании только Библии», — то этот ответ показался бы немножко неожиданным. Но невозможное в Европе признают уместным в Африке. Начиная с XVI в. Абиссиния просит у Европы все одного и того же: оружия и солдат, если идет война, *tybabât*, т. е. ремесел, искусств, технических знаний, если в стране мирно; а из Европы присылают миссионеров и миссионеров. Нежданные гости — не самые приятные...»¹⁵ Подробно рассмотрев объективные затруднения европейских миссионеров, Болотов задается вопросом: «Но, может быть, эти неудачи и протестантов и католиков составляют ручательство за успех православной миссии, которая прямо может опереться на сочувствие абиссин православию?» и дает на это отрицательный ответ: «Православная миссия, явившись в Абиссинию, не должна рассчитывать на сочувствие православию как данное. Большой разницы между кафоличеством и осторожным, лукавствующим папизмом простой абиссин может и не найти, а ученый охладеет к русской церкви, когда узнает, что и мы, как протестанты и католики, признаем во Христе

Обок) казачью станицу “Новая Москва” и добиться для нее российского протектората. Эта попытка, не подкрепленная официальной поддержкой России, потерпела крах из-за энергического противодействия французов. Применив военную силу, французы в феврале 1889 г. арестовали всех русских поселенцев и депортировали их на родину. Официальный Петербург поспешил отмежеваться от действий Ашинова» (А. В. Хренков, Российско-эфиопские отношения в XIX — начале XX в. (М., 1998) 556). Авантюра Ашинова не встретила сочувствия и в русском обществе. Подробнее об этом см. книгу одного из спутников Ашинова, выпущенную под псевдонимом Ф. Волгин: Ф. Волгин, В стране черных христиан. Очерки Абиссинии (СПб., 1895) 54–83.

¹⁴ В. В. Болотов, Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. I. К вопросу о соединении абиссин с православной Церковью // *ХЧ* (1888) № 1. 450–469.

¹⁵ Там же. 453–455.

два естества и две воли, приемлем халкидонский собор и томос Льва и смотрим как на еретиков на Диоскора и его *consortes* и на монофизитство как на ересь. Ведь только не-богослов может предполагать, что к основному пункту абиссинского учения мы относимся как-нибудь иначе, а не так, как оба западноевропейские вероисповедания»¹⁶.

Когда В. В. Болотов произносил эти слова, он, возможно, и не подозревал, насколько он был прав. Приблизительно в это же время в самой Эфиопии был написан на амхарском языке интереснейший меморандум, озаглавленный «Различия в вере между эфиопами и русскими». Имя автора остается неизвестным, однако, судя по всему, это был эфиопский католик, не чуждый европейской образованности и обращенный в католичество, видимо, итальянскими миссионерами. Похоже, что последних обеспокоили слухи, начавшие ходить в Эфиопии, о возможном появлении там русских миссионеров, и наш анонимный автор своим меморандумом решил рассеять их опасения по поводу возможного влияния Русской Православной Церкви в Эфиопии. Основные выводы этого меморандума, написанного человеком, хорошо знавшим религиозную обстановку и настроения в Эфиопии, стоит привести дословно:

«Много времени прошло после этих событий Халкидонского собора. Начиная с этого собора, эфиопская христианская религия все время оставалась в этом состоянии, не смешиваясь с другими христианскими исповеданиями. Однако сегодня русские христианские священники начали говорить о единстве эфиопской веры и русской, отчего русские иереи могут учить вере, отправляясь в Эфиопию, и поставлять в Эфиопию митрополитов от русской церкви.

Однако, чтобы сорвать покров хитрости, связанной с делами государства, достаточно указать на основные различия, существующие между двумя церквями. Эти различия целиком основываются на вероисповедных постановлениях и главных вероисповедных положениях. Они присущи понятиям и мышлению всех эфиопов. Вкратце они сводятся к трем положениям:

1-е. Русская церковь говорит, что в Иисусе Христе два естества, Божеское и человеческое, пребывают нераздельно и неслиянно, что эти два естества имеют две воли, но только одну ипостась, и называет Бога и человека в единстве одним словом — Богочеловек. Это вероопределение совершенно то же самое, что было определено и на Халкидонском соборе. Оно противоположно учению Диоскора, принятого Эфиопской Церковью.

¹⁶ Болотов, Несколько страниц из церковной истории Эфиопии... 461, 462–463.

2-е. По русскому месящеслову 18 якатита¹⁷ чествуются праздник святого Льва, папы Римского. Особенно превозносится то его деяние (читай русский месящеслов), что он написал письмо патриарху Константинопольскому Флавиану, показывающее, что в Иисусе Христе — два естества. Это произошло из-за учения Евтихия, гласящего, что Господь наш Иисус Христос по воплощении имел только одно Божеское естество.

Верить в святость папы Римского Льва, которого сегодня русские чествуют как святого, и полагать, что папа Римский Лев сам называл патриарха Диоскора еретиком, — это очень сильный удар по эфиопскому обычаю.

3-е. Русская Церковь субботы не почитает, а эфиопская почитает. Такое желание насильственно упразднить почитание субботы было одной из главных причин, вызвавших в XVI веке восстание против португальской католической пропаганды.

Русская Церковь может говорить, что она схожа с Эфиопской в отношении церковного чина, т.е. в отправлении литургии, в подании крещения, во внутреннем устройстве храма, в календаре (начале праздников), в облачениях [священнослужителей] и, наконец, в неподчинении папе Римскому, являющемуся главой всех католиков. Но всякое заявление об общности и единстве веры разрушается при появлении трех вероисповедных положений, о которых говорилось выше. Они являются главными и самыми известными эфиопскими вероисповедными положениями.

Ни государственные выгоды, ни житейские соображения не смогут поколебать веру эфиопских священников и, победив ее, спокойно увлечь их в чуждую веру, не имеющую ничего общего с эфиопскими вероисповедными положениями о только одном естестве в Иисусе Христе»¹⁸.

Как видно из этого амхарского текста, мнение русского историка церкви, в Эфиопии никогда не бывавшего, но сумевшего основательно познакомиться с характером ее христианства благодаря собственным филологическим и богословским изысканиям, а также дружбе с эфиопским иеродиакonom Гебре Крестосом (в православии Христулом), вполне

¹⁷ По русскому (юлианскому) церковному календарю память папы Льва чествуется 18 февраля (по старому стилю). Автор сохранил 18-й день месяца, но европейский февраль заменил на эфиопский месяц якатит, который на 7 дней опережает февраль месяца.

¹⁸ В. М. Платонов, С. Б. Чернецов, «Различия в вере между эфиопами и русскими» — краткий меморандум неизвестного эфиопского католика конца XIX века // *ХВ* 4 (X) (2003) 327–328 (текст), 329–331 (перевод).

совпало с мнением эфиопского католика, хорошо знакомого с тамошней религиозной обстановкой.

Впрочем, никакой православной пропаганды в Эфиопии не последовало. В этом отношении Русская Православная Церковь проявила мудрую осторожность, возможно, под влиянием того же В. В. Болотова, который писал: «Итак, все располагает думать, что для обращения Абиссинии в православие еще не наступило время и пробьет этот час не скоро. Естественный путь к этому — длинный и тернистый, но он намечается самою историею страны. Абиссиния желает усвоить европейскую материальную культуру без перемены своей веры. Если когда-либо этому народу удастся ознакомиться с европейскими ремеслами, искусствами, техникою — это несомненно возвысит его материальное благосостояние и послужит толчком и к чисто научному подъему. Спрос на знание уже сказывается; только эта наука должна быть богословски безразличная. Попытки прямо подействовать на веру и душу этого народа пробуждали в нем опасения и недоверие. Он примет от европейцев доверчиво лишь то, чего сам просит. Постепенное возвышение умственного уровня этой страны есть совершенно необходимое условие для ее обращения. Для того, чтобы оценить правильно свою собственную догматику, представители абиссинской науки должны иметь доступ к святоотеческой письменности... И лишь тогда, когда богословская наука в Абиссинии будет стоять высоко; когда с началами исторической и филологической критики ученые абиссины будут знакомы настолько, что не станут считать вставкою всякое святоотеческое свидетельство о двух естествах потому только, что в эфиопских книгах оно не читается; когда историческое чутье их будет в состоянии различить факт, хотя бы для них и неприятный, от тенденциозной выдумки; лишь тогда они будут способны решить, где вселенская правда, на стороне халкидонского собора или на стороне Диоскора; лишь тогда они смогут искать кафолического общения без задних целей, по свидетельству своей совести. Тогда их обращение, не извне навешанное, а вышедшее из внутреннего их роста, будет вполне надежное»¹⁹. Понятно, что такой взгляд в Русской Православной Церкви исключал миссионерскую деятельность в Эфиопии как ненужную, и даже вредную, и таковой со стороны Русской Православной Церкви, действительно, не последовало, несмотря на имевшиеся на этот счет опасения. Здесь же следует признать, однако, что религиозное положение в Эфиопии в конце XIX в. было описано вполне точно как В. В. Болотовым, так и его эфиопским современником, и положение это явилось во многом результатом богословской и литературной деятельности эфиопского духовенства в ответ на активность европейских миссионеров.

¹⁹ Болотов, Несколько страниц из церковной истории Эфиопии... 468–469.

Заметки

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К СВЕДЕНИЯМ АРАБСКИХ АВТОРОВ О ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

Русскую арабистику с первых лет ее формирования привлекает одна неизбывная тема — изучение сведений арабских авторов о Восточной Европе в домонгольское время. Интерес к ней периодически угасал с исчерпанием материала и вновь вспыхивал при появлении нового материала. Общий объем этих сведений и на сегодняшний день невелик, поэтому никто из арабистов не превращал ее в дело всей жизни, за исключением А. П. Ковалевского, да и то не совсем по своей воле.

Отдал дань этой теме и Игнатий Юлианович Крачковский, то пропагандируя создание свода переводов на русский язык сведений арабских авторов о Восточной Европе, Кавказе и Средней Азии¹, то иницируя и редактируя перевод «Записки» Ибн Фадлāна. Выглядит, может быть, несколько парадоксально, но самый объемистый и используемый в мировой арабистике труд этого несомненного филолога посвящен именно географической литературе арабов².

По давней традиции в учебный курс кафедры арабской филологии входило обязательное чтение географических текстов, на них впервые пробовали свои исследовательские силы некоторые студенты³.

Такая традиция в некоторой степени коснулась и автора этих строк, о чем стоит вспомнить из-за конфуза перед Игнатием Юлиановичем. На третьем курсе В. И. Беляев предложил мне для курсовой работы сравнение текста главы «Хазарское море» в сочинении Ибн Хавкала. Взявшись за работу, я никак не мог расшифровать буквенные обозначения рукописей, которые не были оговорены в предисловии. Почему-то я обратился именно к Игнатию Юлиановичу. Он посмотрел на меня с жалостью и сказал: «Там все есть в начале». «Я смотрел. В предисловии нет». И тогда уже с некоторым раздражением: «Да на первой странице арабского текста».

Так или иначе, но недогадливый третьекурсник исправился и много раз после этого пользовался сочинениями арабских географов. Попутно накапливались какие-то наблюдения, не совпадавшие с основны-

¹ И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения. Т. I (М.—Л., 1955) 149–156.

² Там же. Т. IV (М.—Л., 1957).

³ Вторая записка Абу Дулафа / Изд. араб. текста, пер. с араб., введ., коммент. П. Г. Булгакова, А. Б. Халидова (М., 1960) (Памятники литературы Востока. Тексты. Малая серия, 5) — продолжение студенческой темы.

ми направлениями работы. Часть из них, связанных с «Запиской» Ибн Фадлāна, уже увидела свет, другие появились сравнительно недавно в связи с тем, что старая идея создать свод переводов сведений арабских авторов в новых переводах, долго теплившаяся в среде ленинградских арабистов и вроде бы совсем угасшая, теперь приобретает шанс реализоваться в связи с подготовкой к празднованию юбилея Казани, поскольку значительная часть этих сведений относится именно к Поволжью.

Тексты географических сочинений с точки зрения языка не трудны, сложны для их интерпретации иноязычные (неарабские) топонимы и имена. Ошибки, возникающие при перестановке или опущении диакритических точек, хорошо известны, но не только они, а и смешение сходных по начертанию букв, в собственно арабском тексте в конце концов преодолеваются, хуже с иноязычными словами. Если не считать Ибн Фадлāна и и ал-Ғарнāтй, которые записывали те названия, которые сами слышали, то остальная информация попадала к авторам географических сочинений из вторых и третьих уст: неверно запомненные при устной передаче, непонятные слова записывались очень приблизительно, и далее начинались невероятные преобразования непонятных слов. Реконструировать такие искаженные и деформированные слова можно только по общему очертанию.

При интерпретации текста по смыслу исследователь может столкнуться с неверным изложением правдивой информации и со сведением воедино двух разных сообщений, рождающийся при этом гибрид может выглядеть вполне правдоподобным и быть принятым исследователем. Примером такого превращения служит описание лося у Ибн Фадлāна, породившее у переводчика представление о мифическом животном⁴.

Подобное пространное объяснение топонимов, которое может показаться излишним, необходимо, чтобы последующее не показалось слишком произвольным.

Наибольшее число таких искаженных слов в описаниях земель и народов Восточной Европы содержится в соответствующих разделах географических сочинений Ибн Русте и ал-Идрйсй. Датировка и история создания *Нузхат ал-муштāк* ал-Идрйсй хорошо известны и не нуждаются в упоминании, иначе обстоит дело с *ал-А'лāк ан-нафйса* Ибн Русте. И. Ю. Крачковский очень решительно отвергал любую датировку ее написания значительно более позднюю, чем 290/903 г., когда Ибн Русте совершил паломничество в Мекку⁵. Однако именно в одном из разделов, посвященных Восточной Европе есть фраза, которая заставляет задуматься. В описании Булгарии говорится о многочислен-

⁴ О. Г. Большаков, Уточнения к переводу «Записки» Ибн Фадлāна // Древнейшие государства Восточной Европы (М., 2001) 54–63.

⁵ Крачковский, Избранные сочинения... Т. IV. 159.

ности мусульман и большого числа мечетей, школ (*катātīb*), имамов и му'аззинов⁶. Если сочинение писалось вскоре после 903 г. (а сведения, включенные в него должны быть более ранними), то как это согласовать с тем, что увидел Ибн Фадлāн в 922 г., — с только начинающимся распространением ислама у болгар? Либо эти сведения относятся ко второй четверти X в., либо это механическое воспроизведение с несколько иным порядком слов, характеристики распространенности ислама в Хазарии⁷. К сожалению, описания центральных областей мусульманского мира, о состоянии которых легче судить, составлены таким образом, что не дают зацепок для дополнительной датировки сочинения. Учитывая это, обратимся к некоторым другим неясностям текста. В разделе о Хазарии упоминается правитель (*малик*), названный Иша, которому принадлежит вся реальная власть в государстве: он командует войском и распоряжается финансами в отличие от верховного кагана, номинально возглавляющего государство⁸. Эта ситуация с разделением власти у хазар, хорошо описана Ибн Фадлāном и хорошо известна по другим материалам. Ибн Фадлāн называет фактического правителя «хакан-бек», а ал-Истахрī просто «бек»⁹. Здесь же явно иной титул. Общее очертание слова إيشа ближе всего к тюркскому *инал*, титулу, носитель которого также был ниже верховного кагана и исполнял функции командующего. Первоначально слово могло писаться اينال или اينل. Второе написание вероятнее, так как проще предположить, что при переписках хвостик *lāma* мог уменьшиться настолько, что превратился в *алиф*.

То, насколько сильны графические изменения в рукописи этого сочинения, показывает другой, может быть, более убедительный пример. В начале того же раздела говорится, что у хазар два города, один называется سارعشن, а другой هب بلع или حبلع¹⁰. Первое слово после перестановки точек приобретает знакомый по звучанию вид ساكسن — Саксин, что позволяет уверенно восстановить исходное начертание. Название второго города угадывается еще проще, это Ханбалыг или Ханбалык —

⁶ BGA, VII. 141₁₆₋₁₇. (Здесь и далее сокращение BGA, I, VII означает Bibliotheca geographorum arabicorum / Ed. M. J. DE Goeje. Pars I: Viae regnorum. Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishāk al-Fārisī al-Istakhrī; Pars VII: Kitāb al-A'lāk an-nafisa auctore Abū Ali Ahmed ibn Omar Ibn Rosteh et Kitāb al-Boldān auctore Ahmed ibn abi Jakūb ibn Wādhīh al-Kātib al-Jakūbī. Edit. Secunda (Lugduni Batavorum, 1870, 1892).)

⁷ BGA, VII. 140₂₋₃.

⁸ BGA, VII. 139₉₋₁₄; 140₃₋₆.

⁹ А. П. Ковалевский, Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Статьи, переводы и комментарии (Харьков, 1956) 146; BGA, I. 220₄.

¹⁰ BGA, VII. 139₁₄₋₁₅.

«Ханский город». Речь идет о двух частях столицы: западной, в которой находилась резиденция хакана («Город хана»), и торговой восточной.

Загадочно написание названия одного из славянских городов. Начало раздела о земле славян гласит: «А между страной печенегов и между страной славян десять дней пути. И в начале пределов славян /находится/ город: называемый *واب*. И едешь к нему пустыней и землями непроторенными»¹¹. Попытки только графической реконструкции здесь не помогают, если не представить о какой территории идет речь. Печенежские земли простирались в это время примерно от середины большой излучины Дона до нынешнего Криворожья. Если из печенежских земель направляться вверх по левому берегу Днепра, то первым городом у впадения Псела в Днепр будет город Воин¹². Можно предположить, что *واب* получилось из первоначального *وايين*.

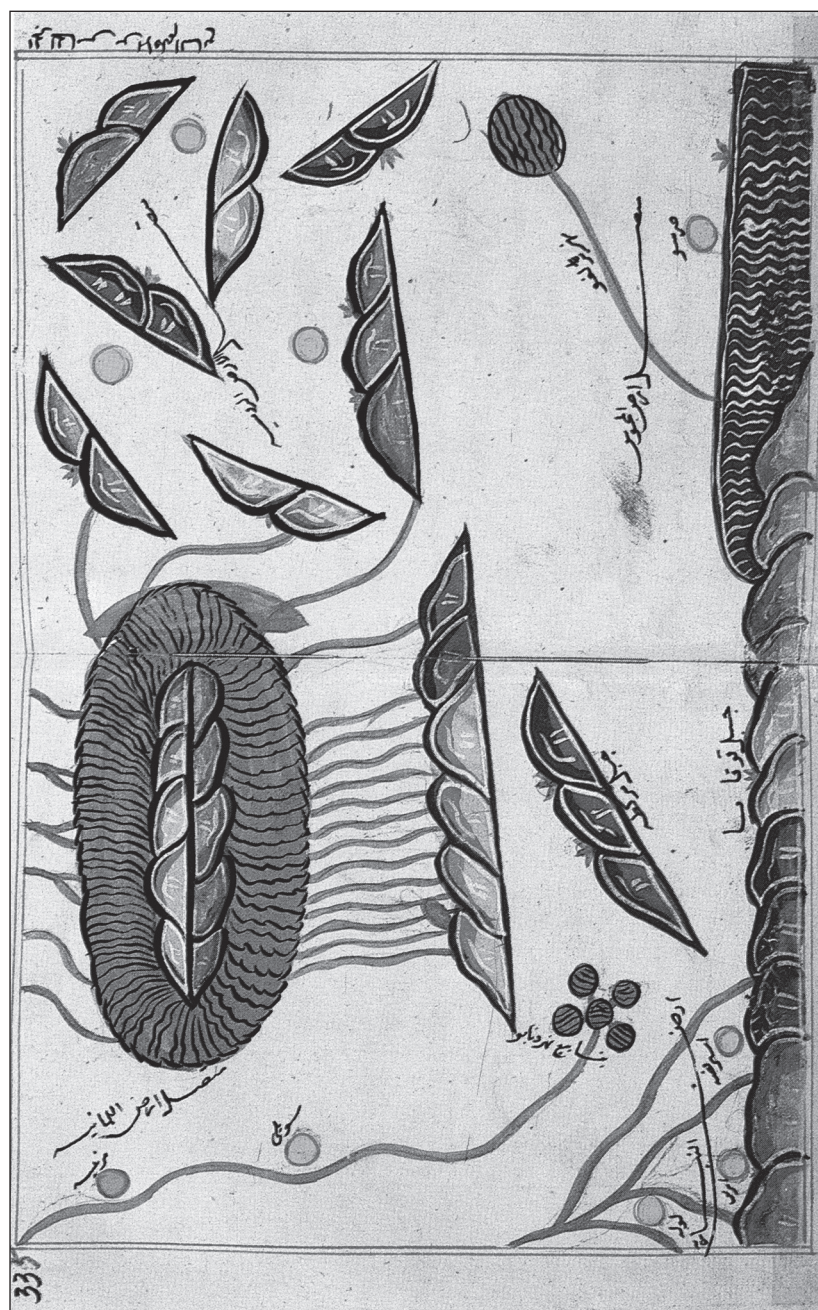
Последуем далее к разделу «Русы». Здесь обращает на себя внимание странный титул царя русов — *хакан рус*¹³. Как бы мы ни думали, о ком идет речь, о славянах или варягах, ясно одно: описываются северные болотисто-лесные земли. Влияние на эти районы хазар, настолько сильное, чтобы князь в этих краях присвоил себе для авторитетности титул хакан, более чем сомнительно. Очень назойливо просится на это место норвежское имя Хакон, но Хакон I правил с 936 г. Скорее, имеется в виду не он, но почему такое имя не мог носить кто-то из варяжских вождей? Есть, конечно, и другая возможность: искать носителя похожего имени среди вождей полабских славян. Описание образа жизни этих русов: нападение по морю на соседей, культ меча — все это больше похоже на варягов, чем на славян.

Очень много славянских названий в искаженной форме приводится в *Нузхат ал-муштак* ал-Идрисй. Для разбора их потребовалась бы специальная большая статья со сравнением надписей на картах различных рукописей. Там есть и достаточно легко расшифровываемые искажения вроде Равā, превратившегося в Зақā (زقا), но мы остановимся здесь на искажении другого рода, трансформации реального рассказа в нечто с трудом угадываемое. Комментируя карту пятой секции седьмого климата /см. карта/, ал-Идрисй пишет: «Вот это пятая секция седьмого климата, в ней находятся север земли Руси (или — русов) и север земли Кумании. Что касается городов Руси, которые включает эта секция, то в ней города малочисленные между огромных гор, окружающих их. И не доставлял нам никто правильных их названий. И вытекают из этих гор многочисленные источники и вливаются все они в озеро *طرمي*, а это очень большое озеро, и в середине его — высокая гора, на которой

¹¹ BGA, VII. 143₈₋₉.

¹² Древняя Русь. Город, замок, село (М., 1985) Табл. 4.

¹³ BGA, VII. 145₁₃₋₁₄.

Карта пятой секции сѣдьмого климата из сочинения ал-Идрісй *Huzhat al-muhtaq*

известные горные козлы (وعول), и есть в нем зверь, которого называют бабр. И большая часть этого озера с восточной стороны находится в стране куманов, а из-за озера вытекает река Днѣбрус из лугов и лесов и называется там 'балтус', а на ней из городов — مونيشفة سنوبلي и город. Это — оживленные города страны Кумании»¹⁴.

В этом переводе могут быть неточности, так как здесь ал-Идрисй одним и тем же словом *bilād* передает как понятие «города», так и «страна». Из этого текста трудно понять, о чем идет речь. Эта секция на общей карте охватывает территорию от Вислы до междуречья Днепра и Дона, доходя на севере до Ледовитого океана. Но на карте чему-то соответствует только Днепр (карта ориентирована привычно для нас — север наверху). Огромное озеро в центре карты не соответствует ничему реальному. На карте есть несколько розеток, обозначающих города, но без надписей, подписаны только два города на Днепре. Понять, что это за озеро с непонятным названием к западу от Днепра можно, только смело оторвавшись от реалий географии. Здесь, несомненно, смешались рассказы о различных географических реалиях, сведенные автором в картину, созданную его умозаключениями. На карте отсутствует Припять, хотя из Турова в Киев спускаются вроде бы, по реке. Города Турова, упоминаемого в тексте, на карте нет, как и Припяти, а озеро хорошо совпадает с Пинскими болотами вокруг Припяти. Кто-то из информаторов ал-Идрисй мог проезжать через эти края в пору максимального разлива Припяти, иди слышать об этом. Так могло получиться озеро. Название его — Турмй (в тексте) или Турбй (на карте) — вполне может быть связано с Туровым.

А откуда взялись горные козлы, да еще «известные»? Это, пожалуй, проще, чем разобраться о озером — это, конечно, зубры, для обозначения которых ал-Идрисй просто не мог найти подходящего слова. А для горных козлов нужна была гора, она и появилась. Одни только бобры оказались невыдуманными.

Что же касается города Муниска, то это, скорее всего Муленса (из Смоленска), который помещен слишком низко по Днепру. Интригует слово «балтус», которое можно понять как латышское «белый» и как славянское «болота».

Рассмотренный случай искажения, пожалуй, самый сложный. Другие уже кажутся детской загадкой. Так, Ибн Русте, описывая зимние жилища славян, говорит, что они обогревались раскаленными камнями,

¹⁴ AL-IDRISĪ, *Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant» consilio et auctoritate* E. CERULLI, F. GABRIELI, G. LEVI DELLA VIDA, L. PETECH, G. TUCCI una cum aliis ediderunt A. BOMBACI, I. RIZZITANO, R. RUBINACCI, L. VECCHIA VAGLIERI. Fasc. VIII (Neapoli—Romae, 1978) 957₁₋₈.

которые поливали водой¹⁵. Здесь явно объединены два вполне реальных факта: то, что в лесостепной полосе были распространены полуземлянки, и то, как обогревались бани.

Эти отрывочные заметки не претендуют на стопроцентную истинность выводов, и если что-то окажется неверным, но в споре приведет к истине, то и в этом случае цель будет достигнута.

¹⁵ BGA, VII. 144₁₇–145₄.

ХАДИС В СИСТЕМЕ АРГУМЕНТАЦИИ ИБН АЛ-ДЖАУЗИ (УМ. В 597 / 1201 Г.) (ПО МАТЕРИАЛАМ ТАЛБИС ИБЛИС /«НАУЩЕНИЯ ДЬЯВОЛА»/)

В исламоведении широко распространен стереотип о ханбалитах — приверженцах богословско-правового толка (*мазхаб*), основателем которого считается Ахмад б. Ханбал (ум. в 241 / 855 г.), как о буквалистах, ратующих лишь за формальное следование *сунне*, фанатично борющихся со всеми «недопустимыми новшествами», стремящихся свести весь ислам к его «древне-мединскому содержанию»¹. В этом отношении их всегда противопоставляли «сторонникам личного суждения» (*асхāб ар-ра'й*) и «рационалистам»-му'тазилитам. Согласно этому стереотипу, одно из принципиальных отличий между ними заключалось в том, что при решении каких-либо вопросов «рационалисты» опирались на доводы разума, полученные при помощи формальной логики, а ханбалиты, полностью отвергая метод первых, опирались исключительно на *хадисы* — прецеденты из жизни ранней мусульманской общины, не выходя тем самым «за пределы замкнутого круга идей “приверженцев *хадиса*”»².

Абӯ-л-Фарадж 'Абд ар-Рахмāн б. ал-Джаузи был одним из самых ярких представителей ханбалитского *мазхаба*³. Согласно биографическим

¹ См., например, И. Гольдциер, Лекции об исламе / Пер. с нем. А. Н. Черновой (СПб., 1912) 51; И. П. Петрушевский, Ислам в Иране в VII—XV веках (курс лекций) (Л., 1966) 140–141. Характерными чертами системы ханбалитов И. П. Петрушевский называл узость и крайнюю нетерпимость ко всякому «новшеству», узкий буквализм, примитивизм, фанатизм; М. С. Хайдарова, Основные направления и школы мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты) (М., 1984) 38–48.

² Петрушевский, Ислам... 140.

³ См. D. S. MARGOLIOUTH, The devil's delusion, by Ibn al-Jauzi. Transl. Margoliouth D.S. // *Islamic Culture* 9 (1935) 1–21; W. BRAUNE, Ibn al-Ġawzī's Streitschrift gegen den Sufismus // *Annali, Istituto Orientale di Napoli. N.S.* 1 (1940) 305–313; H. LAOUST, Ḥanābila // *The Encyclopedia of Islam, CD-ROM Edition v. 1.0. Vol. 1–10* (Leiden, The Netherlands, 1999); H. LAOUST, Ibn al-Djawzī // EI-CD; M. L. SWARTZ, Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Quṣṣāṣ wa'l-Mudhakkirīn (Beyrouth, 1969); S. LEDER, Ibn al-Ġawzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre (Beirut—Wiesbaden, 1984); T. KRONHOLM, Damm al-hawā: Ibn al-Jawzī's Treatise against Passion // *OrSuec* 36–37 (1987—1988) 47–

и историко-биографическим источникам⁴, Ибн ал-Джаузи был выдающимся ученым мужем своей эпохи, автором более двухсот работ во всех областях мусульманских наук, талантливым проповедником⁵, историком и *мухаддисом*. При этом к исторической информации Ибн ал-Джаузи многие относились скептически⁶, а к передаваемым им биографическим сведениям⁷ и информации, имеющей форму *хадйса*,⁸ относились с большим доверием.

55; А. Д. Кныш, Ханбалитская критика суфизма (по материалам «Талбис Иблис» Ибн ал-Джаузи) // Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока (1983—1984). Ч. 1 (М., 1985) 170—175; Амина Мухаммад Нусайр, Абӯ-л-Фарадж б. ал-Джаузи: *ара'у-ху ал-каләмийа ва-л-ахлақийа. ат-Таб'а ал-ула. ал-Қахира: Дәр аш-Шурӯқ*, 1407 / 1987; А. Р. Петросян, Ибн ал-Джаузи // Ислам: энциклопедический словарь (М., 1991) 84.

⁴ The Travels of Ibn Jubayr / Ed. W. Wright (Leiden, 1907) 219—225; Sibṭ b. al-Jawzī, *Mir'at az-zamān* (A.H. 495—654), a facsimile reproduction of MS. Yale No. 136 of the Landberg Collection / Ed. J. R. Jewett (Chicago, 1907) 310—326; Ибн Раджаб, *Зайл 'алә табақәт ал-ханәбила* (Байрут, 1952) Т. 1. 399—434; Ибн ал-'Имәд, *Шазарәт аз-захаб* (Байрут, б.г.) Т. 4. 329—331; Ибн Касир, *Ал-Бидәйя ва-н-нихәйя* (Байрут, б.г.) Т. 13. 28—30.

⁵ Первую свою проповедь он прочел еще в юношеском возрасте. На его проповеди стекалось огромное количество людей, несколько раз присутствовали халифы. Его проповеди оказывали сильнейшее воздействие на слушателей: по его собственным словам, «более ста тысяч» покаялись ему, «более ста тысяч» приняли под его руководством ислам. Ввиду того, что эта информация приводится в источниках со ссылкой на слова самого Ибн ал-Джаузи, это вызывает некоторые сомнения в ее истинности. Однако есть стороннее свидетельство, которое убеждает в ее достоверности: Ибн Джубайр, посетивший Багдад в конце VI / XII в., был поражен проповедническим искусством Ибн ал-Джаузи и оставил красочные описания двух его проповедей, на которых он присутствовал. (См. The Travels of Ibn Jubayr... 219—225).

⁶ Его историческую информацию использовали только ханбалиты, например, Ибн ал-'Имәд, автор *Шазарәт аз-захаб*; См. также И. Б. Михайлова, Средневековый Багдад: (Некоторые аспекты социальной и политической истории города в середине X — середине XIII века) (М., 1990) 7.

⁷ Ссылки на Ибн ал-Джаузи можно найти во многих биографических и историко-биографических трудах, например, в «Сийар а'ләм ан-нубалә'» аз-Захаби.

⁸ Например, шафи'ит Джамәл ад-дйн ас-Суйүти в своей книге *Та'рих ал-хулафа'* около десяти раз ссылается на Ибн ал-Асйра как на историка; столько же раз он ссылается на Ибн ал-Джаузи, но только как на *мухаддиса*, и ни разу как на историка.

Первые четыре главы сочинения Ибн ал-Джаузи «Талбис Иблис»⁹, состоящие примерно на 85–90% из *ḥadīṣ*ного материала (110 *ḥadīṣ*ов на 50 страницах текста)¹⁰, были проанализированы методом анализа *иснād*ных цепей¹¹. Это дает основание констатировать, что автор придерживался достаточно четких принципов аргументации, которые сводятся к следующему:

1) Ибн ал-Джаузи выдвигает определенный «тезис» в форме *ḥadīṣ*а¹² о Пророке (в нескольких вариантах и с разными *иснāдами*) или же своими словами (начиная со второй главы), но при этом в качестве первого аргумента в пользу своих слов он использует либо *ḥadīṣ*(ы) о Пророке, либо *āyāt*(ы) Корана.

2) До конца главы или части главы (*фаṣл*) он раскрывает свой «тезис» при помощи *ḥadīṣ*ов о сподвижниках Пророка и ранних мусульманских авторитетах, ведя изложение в нужном ему русле и используя либо весь текст *ḥadīṣ*а (*матн*), либо какую-то его часть.¹³

3) Автор соблюдает иерархию известности и авторитетности сборников *ḥadīṣ*ов и источников, материалы из которых он использует. Сначала он приводит *ḥadīṣ*ы из более, а потом из менее авторитетных сборников и источников (соблюдая принцип: Пророк—сподвижники—ранние ученые мужи), которые подразделяются на три основные категории:¹⁴

⁹ Ибн ал-Джаузи, Талбис Иблис. Изд. Хāни ал-Хāджж (Ал-Қāхира, б.г.) Н. LAOUST (Hanābila...) охарактеризовал это сочинение как некую дань «агрессивной традиции ханбализма».

¹⁰ Эта часть книги представляет собой своеобразное обоснование темы, описание актуальности проблемы, целей и задач автора, что по структуре (принимая во внимание *парадигмальные* различия между современной европейской наукой и мусульманской средневековой) вполне сопоставимо с введением к современной научной работе.

¹¹ Метод подробно описан в: С. М. Прозоров, М. Г. Романов, Методика извлечения и обработки информации из арабских источников (на материале историко-биографической литературы) // *Восток (Oriens)* (2003) № 4. 117–127.

¹² *Ḥadīṣ* представляет собой сложносоставной аргумент, общая весомость которого определяется весомостью его отдельных частей. Сам по себе *ḥadīṣ* (*матн–иснād*) является своеобразным силлогизмом. Эта проблема рассмотрена в отдельной статье, см.: М. Г. Романов, Парадигма науки о *хадисах* ('илм/'улум ал-*ḥadīṣ*) // *Восток (Oriens)* (2004) № 5. 5–11.

¹³ Интересен прием «стыковки» *ḥadīṣ*ов: в случае, когда текст *ḥadīṣ*а (*матн*) длинный, а необходимо привести несколько вариантов, Ибн ал-Джаузи использует начало *матна* в первом варианте *ḥadīṣ*а, а продолжение — во втором варианте; либо же приводит сначала краткую и обычно наименее понятную версию *ḥadīṣ*а, а потом более развернутую.

¹⁴ Поиск источников *ḥadīṣ*ов проводился при помощи электронной базы данных иорданского центра компьютерных исследований «ат-Турās» — ал-

а) самые известные сборники *ҳадй*сов, *исн*ады из которых автор опускает, указывая лишь, что *ҳадй*с есть в таком-то сборнике. Это «аф-Саҳйҳи» ал-Бухарй и Муслима и «Сунан» Абӯ Дә'ӯда;

б) известные сборники *ҳадй*сов, *исн*ады из которых автор приводит. Это «Муснад» Аҳмада б. Ҳанбала, «Сунан» ат-Тирмизй;

в) менее известный сборник *ҳадй*сов «Китāб ас-Сунна» (другие названия: Шарҳ и'тиқад ахл ас-сунна; И'тиқад ахл ас-сунна) Хибат Аллāха ал-Лāлакā'й (ум. в 418 / 1027 г.) и биографический труд «Ҳилият ал-аулийā'» Абӯ Ну'айма ал-Исфāхāнй (ум. в 430 / 1038 г.).

4) Свои доводы Ибн ал-Джаузй выражает устами ранних мусульманских авторитетов (VIII в.): ал-Аузā'й, Суфйāна ас-Саурй, аш-Шāфи'й, [ал-]Фудайла б. 'Ийāда, ал-Ҳасана ал-Басрй и др., что, несомненно, влияет на общую весомость его изложения.

5) Автор скрупулезно приводит все *исн*ады — в общей сложности более 800 имен передатчиков (некоторые из них повторяются по несколько раз), привлекая их в качестве «доводов» (*ихтаджжа би-р-раджул*) для обоснования своей позиции. Эти передатчики, образно говоря, «голосуют» за его точку зрения. Репутация только одного из этих передатчиков ставилась под сомнение¹⁵.

Ход мысли Ибн ал-Джаузй в первых четырех главах достаточно ясен и «аргументирован», хотя из-за формы изложения крайне труден для восприятия. Для облегчения восприятия текст можно изложить более доступным языком следующим образом:

Тезис: Велено держаться сунны и общины согласия (*ал-джамā'а*).

Обоснование: Если желаете рая, держитесь общины (5 вар.). Аллāх хранит общину, а обособившихся растерзают *шайтāны*. Следуйте пря-

Мактаба ал-алфйа ли-с-сунна ан-набавйа (содержит 362 источника). Источник *ҳадй*са считался установленным, когда цепочка передатчиков и текст *ҳадй*са, приведенные Ибн ал-Джаузй, совпадали с цепочкой передатчиков и текстом *ҳадй*са, приведенными другим автором. Ибн ал-Джаузй использует и малоизвестные *ҳадй*сы, источник которых установить не удавалось, однако практически все эти *ҳадй*сы есть в более поздних источниках, как с ссылкой на Ибн ал-Джаузй, так и без (например, «Мифтāх ал-джанна» ас-Суйūtй и «Тафсйр ал-Қур'āн» ал-Қуртубй), что также свидетельствует о доверии к передаваемой Ибн ал-Джаузй *ҳадй*сной информации.

¹⁵ Это — Абӯ Бакр (Шу'ба / Муҳаммад / Салйм) б. 'Аййāш ал-Қуфй (ум. в 194 / 810 г.). 'Абд Аллāх ал-Джурджāнй (ум. в 365 / 975 г.) в своей книге ал-Кāмил фй ду'афā' ар-риджāl (Изд. Йāхйā Муҳтāр Ғазāвй. 7 т. (Байрūt, 31409 / 1988) Т. 4. 25–29) приводит множество неодобрительных отзывов о нем. Ибн ал-Джаузй в своей книге ад-Ду'афā' ва-л-матрūkйн (Изд. 'Абд Аллāх ал-Қāдй. 3 т. (Байрūt, 1406 / 1985) Т. 3. 228) приводит два положительных (в частности, Аҳмада б. Ҳанбала) и два отрицательных отзыва о нем.

мым путем, ибо отклонение от него — верная гибель. Держитесь вместе и спасены будете, ибо Аллāх ведет общину правильным путем. Община Мухаммада разделилась на семьдесят три, но спасется лишь община согласия. Отделились те, кого обуяли страсти и пристрастия. *Сунна* — путь общины согласия. Лучше будьте сдержанны в следовании *сунне*, нежели усердны в недопустимых новшествах. Держитесь проторенного пути, ибо все рабы Божьи, идущие по нему, попадут в рай. Держитесь того, чего держались ваши благочестивые предки, будьте терпеливы. Все нужно делать согласно *сунне*: ваши намерения, слова и дела — все должно соответствовать *сунне*, ибо это — самое важное в исламе. Умирать нужно в соответствии с *сунной*, и не печальтесь об умерших суннитами, ибо они попадут в рай. Обращайтесь хорошо с приверженцами *сунны*, ибо они дар Божий для молодых мусульман и число их невелико. Самые важные из них — хранители *хадисов*, ибо они подобны сподвижникам Пророка, хранящим его *сунну*. Помните, что путь к Богу открыт только тем, кто следует *сунне*, ибо в посланнике Аллāха нам был явлен хороший пример.

Тезис: Порицание недопустимых новшеств и людей, вводящих их.

Обоснование: Вводящий новое, отвернувшийся от *сунны* Пророка отпадает от общины (3 вар.), так что держитесь за *сунну* хоть зубами и остерегайтесь новшеств, которые все равно будут. Ислам постепенно гибнет с каждым оставленным предписанием. Не слушайте тех, кто вводит новшества (му‘тазилиты, мурджииты, рафидиты), не вступайте с ними в спор, не проявляйте к ним никаких знаков внимания, ибо все это ведет к гибели ислама. Благочестивые предки их сторонились.

Тезис: Необходимость пути суннитов.

Обоснование: Были и полезные новшества (упорядоченная коллективная молитва, истории из священных писаний), но их все-таки лучше сторониться, ибо принятие новшества суть признание недостаточности Божественного закона. Сунниты не вводят новшества и открыто следуют истинному пути¹⁶.

Тезис: Предостережение от искушений Дьявола.

Обоснование: Человеку дарован разум, дабы он соблюдал меру в том, чего надлежит сторониться и к чему надлежит стремиться. Дьявол же подстрекает к чрезмерности и в том, и в другом. В Коране много мест, где Аллāх велит опасаться Дьявола. Аллāх творит блага своим рабам, а Дьявол все портит и норовит проглотить сердце человека. Он, сидя на

¹⁶ Далее, приведя традиционные *хадисы* о разделении мусульманской общины (*ал-милла*) на 73 общины (*фирка*), Ибн ал-Джаузи приводит названия этих отпавших общин, снабжая их очень краткими характеристиками.

своим троне над водой¹⁷, рассыляет полчища свои, дабы они вредили роду человеческому, склоняя людей к прелюбодеянию, употреблению вина, убийству, ссорам и т.д. Иногда он сам является к верующим и пытается ввести их в смятение. Иной раз он может заговорить дружелюбно, но на самом деле он стремится лишь навредить. Главное его оружие — это зависть (*ḥasad*), безудержный гнев (*ḥidda*) и сильное желание (*ḥirṣ*), а средство — женщина, ибо она возбуждает в мужчине крайние чувства.

Он беспомощен против тех, чьи помыслы заняты Аллāхом, но у него есть силы против тех, чьи помыслы заняты благами мирской жизни. Все же ему удавалось сгубить и подвижников — он постепенно, шаг за шагом, прокрадывался к ним и внушал им либо чрезмерное, либо недостаточное усердие в чем-либо.

Тезис: **У каждого человека есть свой *шайтāн*.**

Обоснование: У каждого человека есть *шайтāн*, неотступно следующий за ним, не оставляющий его. *Шайтāн* у каждого человека в крови — он заставляет его видеть во всем плохое и гнусное. Каждому надлежит просить у Аллāха помощи от Шайтāна (*сўра* ал-Фалақ, 98 *āyāt* *сўры* ан-Наҳл).

Сердце человека — крепость, которую охраняют разум и ангелы. В крепости этой есть трещины и изъяны, в которые лезут полчища *шайтāнов*. Чтобы охранять крепость, нужно знать, где эти трещины и что они из себя представляют. Описанию этих «трещин» автор и посвятил свою книгу.

* * *

На основании изложенного можно сделать некоторые предварительные выводы:

1. За ханбалитским «буквализмом» Ибн ал-Джаузй кроется глубокое знание комплекса традиционных мусульманских наук¹⁸. Автор Талбйс Иблйс тщательно обосновал свою позицию средствами, обусловленными **парадигмой** науки о *ḥадйсах* (*‘илм* / *‘улўм ал-ḥадйс*).

2. Можно предположить, что ханбалиты (впрочем, как и часть *муḥаддисов* других богословско-правовых толков) противопоставили «ра-

¹⁷ Дьявол подражает Аллāху: «И Он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был Его трон на воде, чтобы испытать вас, кто из вас лучше в деле» (Коран, 11:7, пер. И. Ю. Крачковского).

¹⁸ К сожалению, исследователи зачастую опускают такие «проповеднические по характеру», но принципиальные по своей сути отрывки (например, D. S. MARGOLIOUTH, подготавливая перевод Талбйс Иблйс, не уделил рассматриваемой в данной статье части книги никакого внимания).

ционалистам» не «буквализм» и «формализм», а альтернативную систему аргументации, которую можно рассматривать и как оригинальный метод познания социальной реальности.

3. Этот метод настолько отличен от традиционных для христианского мира средств, что зачастую исследователи не могут дать ему адекватную оценку.

4. Ислам — очень гибкая религиозная система, и большинство обобщений относительно тех или иных явлений, существующих в ее рамках, оказываются некорректными, когда дело касается конкретных личностей, даже таких знаковых, как Ибн ал-Джаузи¹⁹.

2003 г.

¹⁹ Например, Ибн ал-Джаузи, что казалось бы противоречит его образу последовательного ханбалита, подчеркивает важность разума (*'ақл* — с. 7, 103), дифференцированно подходит к понятию «новшества» (*бид'а* — с. 27), критикует мусульман-суннитов за слепое подражание авторитетам (*тақлид* — с. 103–104).

СБОРНИК СТИХОТВОРЕНИЙ «ДИВАН» ‘АБД АР-РАХМĀНА АҢ-ТАФТЇ «ВСТРЕЧА С ИСКУССТВОМ НА ПУТИ В НЕБЕСНЫЕ ВЫСИ ЛИТЕРАТУРЫ»¹

‘Абд ар-Рахмāн аҢ-ТафтЇ аш-ШарқāвЇ (ум. в 1848 г.)² был шейхом знаменитого мусульманского университета ал-Азхар и редактором не менее знаменитой бўләқской типографии. Он был старшим сотоварищем, другом, в известной мере также учителем шейха Мухаммада ‘Аййāда ат-ТантāвЇ (шейха ТāнтāвЇ) (1810—1861), в будущем (1840—1861) преподавателя и профессора в Санкт-Петербурге, в России. Оба шейха много сил отдавали преподаванию арабского языка и истории арабской письменности иностранцам, которые в первой половине XIX века нахлынули и в Каир, и шире на Ближний Восток.

Арабская литература первой половины XIX века изучена мало, и мы знаем о ней недостаточно. В этот период, после экспедиции Наполеона Бонапарта, в Египте начинается эпоха культурного подъема под влиянием новых идей, возникших в процессе борьбы, а также пришедших в страну с Запада. Сюда устремляются востоковеды, ученые и государственные деятели из Англии, Франции, Австрии, Германии, Швеции, России и других европейских стран: это знаменитый Э. В. Лейн, приехавший в Египет в 1825 году и проживший в нем 14 лет; это А. фон Кремер. Фр. Дитерици, Ф. Френель, А. Перрон, Ф. Прунер, Г. Вейль. Из России с 1835 г. до 1837 г. в Каире драгоманом русского генерального консульства был Н. Мухин, а после него Рудольф Френ, сын академика Френа. В это же время в Египет приезжает ученик О. Сенковского А. Н. Гусев, погибший там в 1835 году от чумы в возрасте 25 лет. Его спутником по путешествию был А. О. Мухлинский, будущий профессор и декан факультета восточных языков в Санкт-Петербургском университете. В это же время Египет посетил известный впоследствии министр народного просвещения А. С. Норов, инициатор создания факультета восточных языков в Санкт-Петербурге. Среди ученых-естествоиспытателей в

¹ Данная работа посвящается памяти академика И. Ю. Крачковского, исследователя творчества профессора Санкт-Петербургского университета шейха ТāнтāвЇ. Статья содержит новые материалы о творчестве друга и учителя шейха ТāнтāвЇ ‘Абд ар-Рахмāна аҢ-ТафтЇ, автора «Дивана» — «Сборника» стихов.

² GAL, SBd II, S. 721, 729, 898.

1846—1847 годах в Египте находился врач А. А. Рафалович со специальной миссией по изучению чумы.

Интерес к арабскому миру в тот период был очень велик и естественно, что многие европейцы стремились изучать арабский язык или совершенствовать свои знания в нем. В изучении языка им оказывали помощь преподаватели ал-Азхара, среди которых был известный шейх Ғантәвй, жизнеописание которого принадлежит перу академика И. Ю. Крачковского. Учениками Ғантәвй в Каире были названные выше Френель, Перрон, Прунер, Вейль, по-видимому, также и Лейн, из русских — Н. Мухин, Р. Френ, по-видимому, А. Н. Гусев и А. Мухлинский.

Сам шейх Тантави был учеником известных в ту пору шейхов ал-Азхара — Ибраһима ал-Бағұрй, впоследствии ректора ал-Азхара, Ғасана аль-‘Атґара, также позднее ректора ал-Азхара, Ибраһима ас-Сакка, которых в своем детальном исследовании жизни и творчества шейха Тантави называет акад. И. Ю. Крачковский.

Если деятельность шейха Муҳаммада ‘Аййада Ғантәвй в России достаточно хорошо известна благодаря специальной книге И. Ю. Крачковского³, то ‘Абд ар-Раҳмән ас-Ғафти и его творчество для российских ученых до последнего времени оставались почти полностью закрытыми⁴. Между тем ‘Абд ар-Раҳмән ас-Ғафти был учителем упомянутого выше декана восточного факультета А. О. Мухлинского, о чём свидетельствует запись о дарении ему учителем сборника стихов. Этот сборник стихов «Диван» ‘Абд ар-Раҳмәна ас-Ғафти был упорядочен и переписан шейхом Ғантәвй, который закончил эту работу 12 января 1835 г. и через пять дней, 18 января, преподнесен шейхом ас-Ғафти уче-

³ И. Ю. Крачковский, Шейх Тантави, профессор С.-Петербургского университета (1810—1861) (Л., 1929; Избр. соч. И. Ю. Крачковского. Т. 5. (М.—Л., 1958) 229—299).

⁴ О. Б. Фролова, Т. П. Дерягина, Исследования академика И. Ю. Крачковского о шейхе Тантави и новые материалы // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященной 275-летию Санкт-Петербургского университета, 8–9 апреля 1999 года (СПб., 1999) 111–112; см. также: Арабские рукописи восточного отдела Научной библиотеки Санкт-Петербургского университета: Краткий каталог / Сост. О. Б. Фролова, Т. П. Дерягина (СПб., 1996) № 350; Т. П. Дерягина, О. Б. Фролова, Арабские рукописи из коллекции Антония Мухлинского в библиотеке Санкт-Петербургского университета // Россия и арабский мир: научные и культурные связи. Вып. 3 (СПб., 1998) 13–22; То же на англ. яз.: Antoni Muchlinski and his collection of Arabic Manuscripta in the St. Petersburg University library // *Manuscripta Orientalia: International Journal for Oriental Manuscript Research*. Vol. 3, No. 4 (1997) 45–48, 50–51; О. Б. Фролова, Т. П. Дерягина, Между Невой и Нилом (о загадке одной арабской рукописи в библиотеке Санкт-Петербургского университета) // *Бюллетень Центра африканских исследований* 3 (1998) 11–13.

нику А. Мухлинскому, о чём свидетельствует трогательная надпись по латыни в начале сборника. Вот её перевод: «Труд моего наставника в арабском языке в Каире Египетском ‘Абд ар-Рахмāна ас-Сафтї, профессора в колледже аль-Азхар и корректора в типографии, которая находится в в Бўлаке близ Каира, преподнесенный в дар ученику Антонию Мухлинскому в году 1835 в январе 18 дня. На вечную память да будет»⁵. Эта запись свидетельствует о дружеских чувствах и об искренней симпатии ученика и учителя друг к другу, о любви ас-Сафтї к науке, его благосклонном отношении к ученикам-иностранцам, о приверженнос-

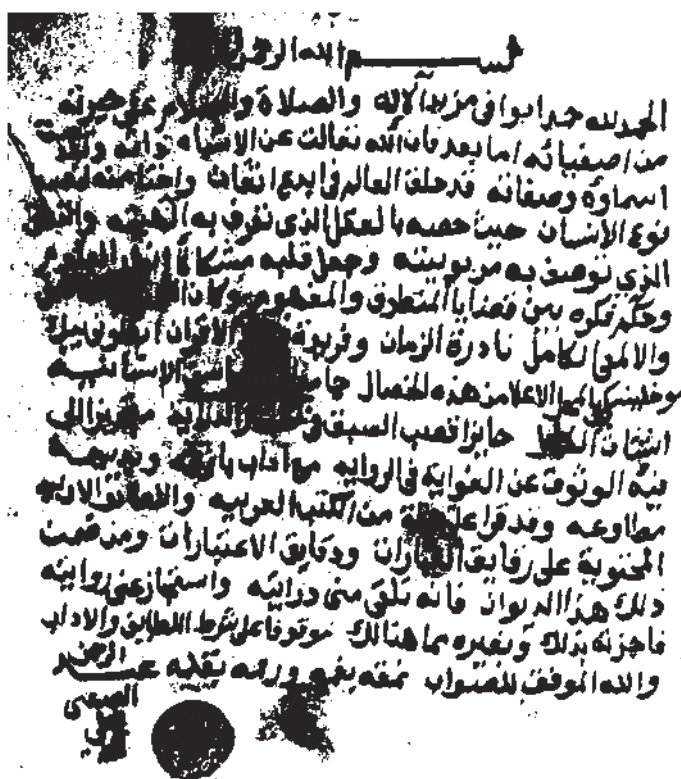
*Opera mei Profectoris Linguae
Arabicae in Cairo Aegypti
Abdurrahmani Esaphdi,
Profectoris in Collegio Elazhar,
et Correctoris in Typographia
quae est Bulaci ad Cairum.
Anno oblata
Discipulo Antonio Muehli
Anno MDCCCXXXV. Janua-
rii XVIII. die?*

Aeterna Memoria.
Ergo.
I. I. I. I. sit.

ти к общению ученых разных стран. С этого времени рукопись «сборника» стихов ас-Сафтї оставалась у Мухлинского, а после его смерти и распродажи его книг оказалась в библиотеке Санкт-Петербургского университета. Рукопись в течение долгого времени (с 1835 по 1961 гг.) не изучалась. Не обратил на неё внимания также акад. И. Ю. Крачковский, прекрасно знакомый с коллекцией арабских рукописей библиотеки Санкт-Петербургского университета, хотя эта рукопись содержит неизвестные ранее стихотворения шейха Тантāвї, жизнь и труды которого ученый изучил детальнейшим образом. Только в 1961—1963 годах профессор из Ирака Хусайн ‘Алї Махфўз, который преподавал арабский язык и литературу на Восточном факультете Ленинградского университета и с большим интересом и усердием изучал собрание хранящихся в

⁵ Перевод на русск. язык Бориса Никитича Сяськова, преподавателя латыни.

его библиотеке ближневосточных рукописей, отмечал, что смог найти в ней новые материалы, неизвестные до тех пор в истории арабской литературы, а также с гордостью писал, что обнаружил из сочинений шейха Тантави такие, которые ускользнули как от внимания Крачковского, так и Ахмада Таймұра⁶. Хусайн ‘Али Махфұз начал работать над наследием шейха Тантави в 1961 г., когда в России отмечалось столетие со дня его смерти и изучалось наследие этого арабского ученого, первого, кто преподавал арабский язык в Петербурге.



Рукопись до сих пор неизданного и практически неизученного «Дивана» стихов ‘Абд ар-Рахмāна ас-Сафтī, озаглавлена «Талақй-л-’ираб фй марāқй-л-адаб» («Встреча с искусством на пути в небесные выси литературы») (шифр — MS.0.892)⁷. Список 1250/1835 г. На л. 01 запись Ан-

⁶ Хусайн ‘Али Махфұз, Аш-шайх Мухаммад ‘Аййād ат-Тантāвī // *Маджаллат Куллийат ал-‘Адаб, Багдадский университет* 7 (1964) 1–2.

⁷ Перевод на русский язык слова «Суллам» как «пути в небесные выси» сделан на основе текста суры № 97 Корана.

тония Мухлинского на латыни, свидетельствующая о том, что *рукопись* была преподнесена ему учителем, на л. 01 автограф ас-Сафтй и печать, на л. 1а унван и начало текста на л. 4б и 45а указание на то, что это сочинение составлено и переписано Мухаммадом ‘Аййāдом [Ṭанṭāвй]. В рукописи 71 л., 23,4×16,4, на странице 15 строк. Тиснёный кожаный переплет. На лл. 39а–40а — поэма, которая начинается словами: «Говорит он [т.е. ‘Абд ар-Рахмāн ас-Сафтй], восхваляя составителя данного сборника — «Дивана», т. е. эта поэма представляет собой оду в честь шейха Ṭанṭāвй.

Ас-Сафтй, предвосхищая эту оду, писал в рифмованной прозе о своем друге и ученике следующее: «Это — превосходный ученый, знаменитый человек, в совершенстве постигший науку, литератор, радующий сердца, ведущий учеников по правильному пути, наш дорогой шейх Мухаммад ‘Аййād, который дарил мне вдохновение, избавлял меня от горя и печали. Он произнес поэму, показывающую его умение рассказывать, совершенство его знаний, виртуозность в достижении гармонии, о чем свидетельствует составление им данного сборника» (л. 37а–37б).

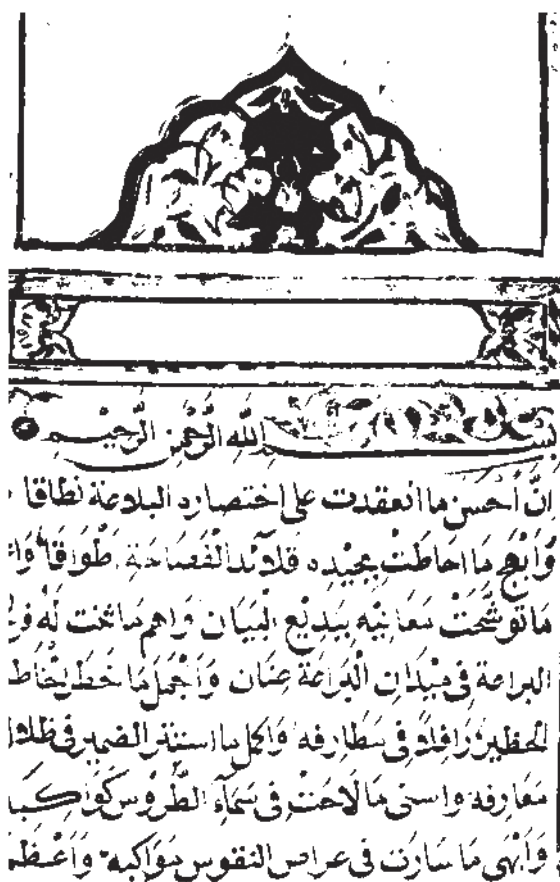
В свою очередь шейх Ṭанṭāвй также посвящает свою поэму автору «Дивана» ‘Абд ар-Рахмāну ас-Сафтй, когда на л. 37б пишет: «Говорит составитель этого сборника (Дивана) стихов о своем товарище...» и начинает восхваление словами — «О мой любимый друг, как я страдаю, о милый брат, в разлуке, навевающей печаль».

Оба восхваления написаны в стиле обычных арабских стихотворений в жанре «мадх» — апологии. Шейх Ṭанṭāвй и ‘Абд ар-Рахмāн ас-Сафтй обменивались не только превозношением друг друга, но и шутивными стихами, когда стихотворение начинал один, затем его продолжал другой, а конец слагал первый. Например, на л. 12б помещено четверостишие, которое начинал ас-Сафтй: «Сердце мое каменное, оно не знает любви». Эти слова продолжил шейх Ṭанṭāвй двумя стихами: «Однако ты научил мое [сердце] любви в мгновение ока, И всё же я был далек от того, чтобы плакать». На что ас-Сафтй заключил: «Но нежность твоя пылкую страсть в моем [сердце] зажгла». Обменивались оба шейха также шутивными поэтическими вопросами и ответами, загадками и отгадками.

‘Абд ар-Рахмāн ас-Сафтй посвятил многие стихи, вошедшие в этот «Сборник», великим людям и событиям того времени, своим друзьям, учителям и ученикам. Например, ода в честь святого суфия XIII века, родившегося в городе Фес (Марокко) Ахмада ал-Бадавй и в честь его последователя Хасана ал-Қувайснй (ум. в 1838 г.), который был шейхом, главой университета аль-Азхар и учителем ас-Сафтй (л. 19а–20а).

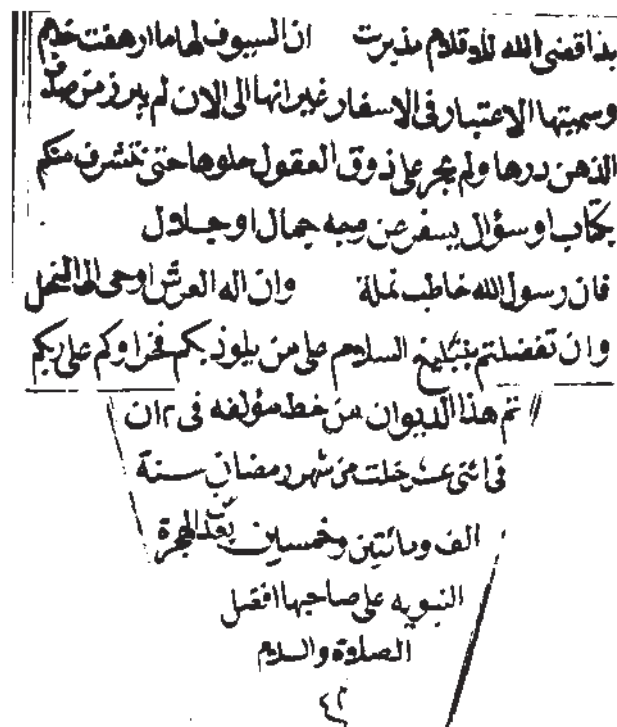
Другая ода посвящена литератору и одновременно кади и муфтию Бейрута ‘Абд ал-Лаṭйфу Фатхаллāху (ум. в 1844 г.) (л. 46б–47а), перу которого принадлежат стихотворный диван и макамы, до сих пор не опубликованные.

Элегии ас-Сафтй были написаны на смерть его учителей. Это элегия на смерть шейха Мухаммада аш-Шанавāнй (ум. в 1817 г.) (л. 206–216), возглавлявшего университет аль-Азхар и автора ряда богословских трудов, один из которых посвященный знаменитому труду ал-Бухārй, опубликован. Другие элегии посвящены шейхам аль-Азхара — учителю ас-Сафтй шейху Муṣṭафе ал-Фармāвй, мало известному шейху ал-‘Арṣй (л. 37а), возможно, родственнику знаменитого шейха Муṣṭафы ал-‘Арṣй (1799—1876), который прославился как глава аль-Азхара своей строгостью: его боялись не только студенты, но и преподаватели этого университета, поскольку он был намерен их экзаменовать.



На страницах «Сборника» ‘Абд ар-Раḥмāна ас-Сафтй упоминается имя ат-Тунисй, можно предположить, что речь идет о видном ученом того времени, богослове и переводчике естественнонаучных книг с французского, путешественнике по Судану Мухаммаде ат-Тунисй (1789—1858),

одну из его книг о Судане перевел на французский упомянутый выше Перрон. Несколько стихотворений написаны ас-Сафти в честь его любимого ученика ‘Арифа Хикмета (1785—1858) (лл. 3а, 11б, 31б, 42а, 49а, 54б, 59а, б, 60а и др.), впоследствии, в 1846 г. в Стамбуле получившего титул «шейх ал-ислам» («старейшина ислама»). ‘Ариф Хикмет, согласно существующим данным, происходил из потомков Хусейна, внука пророка Мухаммеда, был кади в Медине, Иерусалиме, Каире, а также известным ученым, знатоком арабского, персидского и турецкого языков.



Путешествия и поездки самого ‘Абд ар-Рахмāна ас-Сафти также отражены в его «Сборнике». Так, ода в честь хранителя храма Кааба в Мекке шейха Мухаммада аш-Шайби (ум. в 1838 г.) (лл. 12б–13а) свидетельствует о паломничестве ас-Сафти в Аравию к святым местам, где он и познакомился с этим почтенным шейхом. Будучи очевидцем, ‘Абд ар-Рахмāн ас-Сафти описал такое примечательное событие как осада палестинского города Акка войсками Наполеона в 1799 г. и восхвалил в своем стихотворении героизм главы города (лл. 29б, 30а, 28б, 30а, письмо из Акки шейху ал-Кувайсни, лл. 66б и след.). Естественно, в «Сборнике» ас-Сафти постоянно упоминаются в том или ином случае имена старых и новых поэтов, деятелей культуры и политики.

Как ясно, материалы «Сборника» ‘Абд ар-Рахмāна ас-Сафтї содержат много интересных событий его жизни, эпохи наполеоновских войн и предшественницы культурного возрождения Египта, отражают условия образования в Арабских странах, когда упомянут город Фес со старейшим в мире университетом, основанным в 859 г., и Каир с крупнейшим мусульманским университетом аль-Азхар, который был основан в 972 г.

Можно считать рукопись «Дивана» — «Сборника» ‘Абд ар-Рахмāна ас-Сафтї, хранящейся в Санкт-Петербургском университете, уникальной, потому что другой известный рукописный вариант «Дивана» ас-Сафтї был составлен гораздо позже названным выше Арифом Хикметом, а переписан только через 10 лет после смерти составителя⁸.

⁸ GAL, SBd II, 898; Хайр ад-Дин аз-Зиракли, ал-А‘лам (Биобиблиографический словарь на арабск. яз.) в 10 томах (1954—1959).

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА ДОХРИСТИАНСКИХ И РАННЕХРИСТИАНСКИХ НАДПИСЕЙ АКСУМА¹

Одной из последних работ академика И. Ю. Крачковского стал курс лекций «Введение в эфиопскую филологию», составленный для студентов Восточного факультета Ленинградского университета для учебного 1948—1949 гг. Курс лекций был издан уже посмертно под редакцией проф. Д. А. Ольдерогге².

Из многих трудов фундаментального научного наследия академика эта работа особенно важна для семитологов-языковедов. Собственно эфиопскую часть «Введения» ученый предваряет кратким, но исчерпывающим аналитическим обзором основных направлений семитского языкознания и подводит его итоги к середине XX в.³ Одновременно, впервые в отечественной семитологии во «Введении» подчеркивается значение языка **аксумских надписей** для изучения истории классического языка Эфиопии — геэза и создания его научной грамматики⁴.

Новые публикации аксумских надписей, осуществленные в конце XX в., позволяют снова обратиться к этим текстам и направить внимание на их некоторые языковые и графические особенности, отличающие язык аксумских надписей от более позднего классического геэза.

1. Ранние аксумские надписи, опубликованные в начале XX в.⁵ и позже⁶, представляют большой интерес не только для историков Эфиопии и Северо-Восточной Африки, но и для языковедов-семитологов.

¹ Условные сокращения, принятые в статье: ЭЮА — эпиграфические южно-аравийские языки (сабейский, катанский, минейский); Акк — аккадский язык; Amh — амхарский язык; Arab — арабский язык; Aram Syr — арамейский сирийский язык; Gz — язык геэз; Hbr — древнееврейский язык; Md — мандейский язык; Sab — сабейский язык; Te — язык тигре; Tna — язык тигринья (тиграй).

² И. Ю. Крачковский, Введение в эфиопскую филологию (Л., 1955).

³ Там же. 32–45; 137–145.

⁴ Там же. 139–140.

⁵ Deutsche Aksum-Expedition. Bd. IV. Sabäische, griechische und altabessinische Inschriften von E. LITTMANN (Berlin, 1913) №№ 6, 7, 8, 11. Здесь и далее ссылки на это издание будут даваться в тексте: сокр. DAE, IV, № п. п. или страницы.

⁶ Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. T. I. Les documents / Ed. E. BERNARD, A. F. DREWES, R. SCHNEIDER (Paris, 1991).

Дохристианские аксумские надписи относятся к первой половине IV в. н. э. Важной особенностью надписей DAE, IV, № 6 и № 8 является то, что они были составлены на языке геэз раннего типа. Однако каждая из этих надписей была высечена в двух вариантах (или — версиях) — южноаравийским шрифтом (далее — «южноаравийская версия»⁷ (по DAE, IV — № 6 и № 8; по Recueil, 1991 — № 185 bis, I, с. 246–247; этот текст соответствует тексту № 6 по DAE, IV). Второй вариант надписи (или — «эфиопская версия») выполнен ранней формой невокализованного собственно эфиопского письма (по DAE, IV — № 7; по Recueil, 1991 — № 185 bis, II–B); для текста № 8 по DAE, IV эфиопская версия представлена текстом № 9 (DAE, IV, с. 24–25).

Раннехристианские аксумские надписи, привлеченные к данному исследованию, относятся к VI в. н. э. Впервые опубликованы в 1970-е годы⁸, позже — в Recueil, 1991, № 192 (с. 275–276). Эти надписи также выполнены южноаравийским письмом, но составлены на языке геэз.

Рассматриваемые надписи характеризуются двумя типами особенностей, каждый из которых несвойствен грамматической системе языка геэз, но отражает различные периоды, которыми датируются надписи.

Одна особенность связана с дохристианскими надписями, выполненными до середины IV в. н. э. Первый издатель надписи № 6 (DAE, IV), посвященной истории похода аксумского царя Эзаны против племен бега⁹, Э. Литтман отмечает в «южноаравийской версии» целый ряд сабейизмов, в частности — в лексике текста используются: сабейский титул *mlk* вместо геэзского *nəguś* (pl. *nagāśi*)¹⁰; сабейский термин родства *bn* вместо геэзского *wald*¹¹.

Помимо лексических южноаравийских элементов, весь текст № 6 (DAE, IV), равно как и текст № 185 bis, I (Recueil, 1991, с. 246–247) характеризуется обильной «мимазией»: практически конец каждого слова текста снабжен графическим знаком, обозначающим в эпиграфических

Здесь и далее ссылки на это издание будут даваться в тексте: Recueil, 1991, № п. п.

⁷ В переводе и с комментариями Г. М. БАЭУРА. См. История Африки. Хрестоматия (М., 1979). Надписи царей Аксума, с. 156–174. О трактовке надписи см. также: Ю. М. Кобищанов, Аксум (М., 1966) 43–47.

⁸ R. SCHNEIDER, Trois nouvelles inscriptions royales d’Axoum // IV Congresso Internazionale di studi Ethiopici. T. I (Roma, 1974); R. SCHNEIDER, Quelques remarques linguistiques sur l’inscription de w’zb, fils de Keleb // Comptes rendus du Groupe Linguistique d’études chamito-sémitiques (Paris, 1973—1979) 93–95.

⁹ См. перевод в: БАЭУР, История Африки... 162–163.

¹⁰ W. LESLAU, Comparative Dictionary of Ge’ez (Wiesbaden, 1987) 392. Далее ссылки на словарь даются в тексте: (Leslau, p. ...).

¹¹ DAE, IV, с. 76.

южноаравийских букву “m”: 𐩇. Э. Литтман характеризует эту «мимацию» как чисто графическое явление и объясняет тем, что писец недостаточно знал сабейский язык; т. е. использование сабейского шрифта было чисто формальным, знание самого сабейского языка уже ослабевало в памяти поколений IV в. н. э.¹²

К следующей — графическо-фонетической особенности рассматриваемого текста следует отнести достаточно произвольное использование сабейских графем, обозначающих сабейские сибиланты.

Как известно, эпиграфические южноаравийские языки различали три глухих сибиланта: простой s^1 (𐩈), интердентальный t (𐩉) и еще так наз. s^3 (𐩊), который в арабском передается как простой s .

В известной нам фонетико-фонологической системе гезза «просто-му» s^1 соответствует s (𐩈), интердентальному t — тот же знак s (𐩈), сабейскому s^3 тот же знак s (𐩈). Ср., например, Sab. *fls*³ «выслать, обратить в бегство»¹³ — Gz *fls/ʿfls* (Leslau, p. 160). В тексте № 6 [DAE, IV] этот глагол записан в строке 7-й сабейской графемой 𐩉 (𐩉). В том же тексте, строка 6-я, для лексемы-числительного «шесть» (в Sab. s^1dt — 𐩉𐩈𐩈 «6, 6-й») в первой позиции используется вместо графемы для s^1 графема для t , т. е. 𐩉: *tdttw ngšt* «шесть негушей». Однако ниже, в строке 8-й, в этом же числительном используется соответствующая сабейская графема для s^1 , т. е. 𐩈: *s^1dtttw ngšt* «шесть негушей».

О чем может свидетельствовать такое, казалось бы, ошибочное использование трех сабейских графем?

Можно предположить, что в первой половине IV в. н. э., когда аксумские писцы должны были приспособить сабейское письмо к родному языку, они оказались перед выбором из трех знаков, которые более всего были близки единственному простому сибиланту гезза — сибиланту [s].

В южноаравийской версии (тексте № 6, DAE, IV), повествующем о походе против бега, где для языка гезз используется сабейское письмо, выбор знака еще не состоялся: для передачи эфиопского сибиланта в одних и тех же словах используется то один, то другой, то третий знак. Иногда этот знак этимологически соответствует сабейскому, например, в слове Gz *māsla* (𐩈𐩈𐩈) «вместе с», ср. в семитских: ЭЮА *mtl* Arab *mtl* Hbr *mšl* «быть похожим, подобным» Aram Syr *matal* Md *mtl* Akk *mašāl* = «сравнивать»; то же — в эфиосемитских: Tna Te Amh *msl*.

Так же в «южноаравийской версии» колеблется использование двух знаков: для звонкого сибиланта в относительном местоимении Gz *za*: в

¹² DAE, IV, с. 76 и сл. Об особенностях орфографии рассматриваемых надписей см. также: Кобищанов, Аксум... 65–66.

¹³ A. F. L. BEESTON, M. A. GHUL, W. W. MÜLLER, J. RYCKMANS, *Sabaic Dictionary* (Louvain-la-Neuve. 1982) 44.

сабейской графике используется этимологически соответствующий знак то интердентального звонкого \mathfrak{d} [d], то простого звонкого \mathfrak{z} [z].

Как уже говорилось выше, колеблется в «южноаравийской версии» и знак для этимологических s' и t в слове *tdtt/sdtt* «шесть», ср. *Sab s'dt* «шесть».

Многие из так наз. «ошибок» писца могут иметь свое лингвистическое оправдание. Как уже говорилось, фонологическая система геэза в области семитских сибилянтов значительно редуцирована. Писец, исполняя надпись на своем родном языке — геэзе, подбирал каждый раз ту сабейскую букву, которая по звучанию должна была соответствовать единственному простому сибилянту [s].

В ситуации середины IV в. н. э. на территории Эфиопии, видимо, все три сабейских сибилянта звучали уже одинаково или очень близко один другому. Даже в позднесабейских текстах Южной Аравии отмечается двойное написание сибилянта s^3 : как \mathfrak{s} [s^3] и как \mathfrak{h} [s'], например, в известном слове *musnad* = «муснад».

Хотя такой разницей в использовании сабейских знаков представляется, на *первый* взгляд, слабым знанием сабейского языка, в действительности этот «разной» может свидетельствовать как раз об обратном: писцы знали, что в сабейском есть три знака для трех звуков, которые близки единственному в их родном языке — единственному простому сибилянту [s]. А надпись (хотя и южноаравийским письмом) выполнялась на языке геэз, а не на сабейском.

Второй вариант текста (№ 7, DAE, IV; № 185 bis, II (B) Recueil, 1991), выполненный уже древнейшим видом своего, эфиопского письма, выбирает из всех трех знаков сабейского именно тот, который более всего соответствует эфиопскому простому сибилянту — т. е. знак \mathfrak{h} [s].

Выше как особенность южноаравийских версий текстов № 6 и № 8 (DAE, IV) и текста № 185 bis, I (Recueil, 1991) была упомянута избыточная, или — графическая, «мимация».

Еще раз следует подчеркнуть, что язык текстов № 6 («О походе против бега») и № 8 («Об устройстве государства»)¹⁴ является древнейшей формой языка геэз, но не сабейским и не одним из других эпиграфических языков Южной Аравии. В соответствии с грамматической системой древнего и позднего геэза эта «мимация» является совершенно чуждым элементом. И этот чуждый элемент действительно отсутствует в «эфиопских» версиях (т. е. выполненных древнеэфиопским письмом) текстов № 6 и № 8. Что же могла означать «мимация», введенная в текстах сабейского письма?

Несомненно, эта мимация представляет подражание какой-то очень характерной особенности одного из языков Южной Аравии.

¹⁴ БАУЭР, История Африки... 159–161.

Нельзя сказать, что эта мимация характерна именно для сабейского языка (или для какого-то другого из известных нам эпиграфических языков Южной Аравии). Во-первых, в сабейском и других ЭЮА «мимация» оформляет только имена (существительные и прилагательные). Во-вторых, в этих языках наряду с «мимацией» и в той же мере распространена «нунация» (окончание имени на $=n$), а так же формы «сопряженного состояния» имени без «мимации» и без «нунации»¹⁵.

Аксумские писцы избрали предметом подражания именно мимацию. Причем мимацией они снабдили в текстах № 6 (DAE, IV), 185 bis, I (Revue, 1991) и № 8 (DAE, IV) южноаравийских версий не только окончания имен, но и окончания местоимений, и глагольные формы. Ср., например, из текста № 6 / 185 bis, I, строка 15-я: $'lbt\bar{n}=hm=m\ b=sf\bar{h}=m=m$ «облачили мы их ($=m$)... в ткани (грубоотканые одежды) ($=m$)»¹⁶ или — в строках 21–23: $w=\check{s}mn=m / w'm\check{h}dn=n=m / l='ttr=m / w=l=b\check{h}r=m / w=l=m\check{h}rm / l=z=wld=n=m$ «и установили мы ($=m$) / и отдали под защиту ($=m$) / Астарту ($=m$) / и Бехеру ($=m$) / и Махрему / который породил нас ($=m$) [пер. там же, строки 20–21].

В тексте № 8 (DAE, IV) «Об устройении государства» избыточная мимация присутствует даже в именах сопряженного состояния, которое ни в одном семитском языке не допускает сохранения окончания на $=m / =n$, но требует формы имени с нулевым окончанием. Ср. в тексте № 8, строки 1–2: $[wld]=m\ 'l=m / 'md=m / \dots ng\check{s}=m / 'ksm=m / \dots$ строки 4–5: $ng\check{s}=m/ng\check{s}t=m/wld=m/m\check{h}rm=m\dots$ «Сын ($=m$) Але ($=m$) Амида ($=m$) негуш ($=m$) Аксума ($=m$)... строки 4–5: «негуш ($=m$) негушей ($=m$) сын ($=m$) Махрема ($=m$)... и т. д.

Такое подражание могло быть обусловлено лишь какой-то очень яркой и заметной особенностью в предмете подражания. Известные нам эпиграфические языки Южной Аравии, как мы уже говорили, хотя и отличаются мимацией, но не в такой степени.

Остается предположить, что был еще какой-то язык в Южной Аравии, в котором мимация была ведущим признаком. Осмелимся предположить, что таким языком был химйаритский язык, распространенный в юго-западных районах Йемена в первой половине I-го тысячелетия н. э., причем в ранней форме. Письменные памятники этого языка отсутствуют, однако некоторые особенности этого языка дошли до нас в передаче арабских авторов IX—XIV вв. Кое-какие следы древнего химйаритского сохранились в топонимике, ономастике и этнонимике юго-западного Йемена. В частности, большой интерес представляет письмо Курайба Зу Ма'зина к жителям Тиха́мы и Тауда в сочинениях арабско-йеменских

¹⁵ Г. М. БАУЭР, Язык южноаравийской письменности (М., 1966) 46–52; Он же, Древний южноаравийский язык (эпиграфический) // Языки Азии и Африки. Т. 4, кн. 1 (М., 1991) 177–178; A. F. L. BEESTON, Sabaic Grammar (Louvain, 1984) 28–31.

¹⁶ БАУЭР, История Африки... 162, строка 13-я.

авторов X—XII вв.¹⁷ В каждом из них в арабской графике передан текст послания, отражающего особенности языка, который эти авторы должны были «перевести» на арабский.

В тексте упоминаются: (1) район *Taud=am* — горный район центрального нагорья между городом Сан‘а и Тихамой; в сабейском это название также передается с мимацией: *Twd=m* / *Td=m*¹⁸; (2) район *dū Ma’din=Vm* — известный как название южноаравийского племени и области, центром которой было вадй Дахр (в 12 км к северо-западу от г. Сан‘а; в центре вадй Дахр находится городище *Dauram*¹⁹.

В сабейских памятниках передаются с мимацией такие топонимы как *Ma’āfir=um*, *‘Adan=um*, *s³w=m*. Все эти районы характеризовались распространением в них химйаритов, а в III в. — служили местом пребывания военных частей абиссинцев²⁰, в частности — в ал-Ма‘āфире (к югу от г. Та‘изза). В эпиграфике Южной Аравии отмечаются также с мимацией: название народа (племени) *Himyar=Vm*²¹, некоторые имена собственные типа *Watar=um*²².

В памяти информантов йеменского происхождения, на которых основывается ал-Хамдāни (X в.) в своих сочинениях, сохранилась история названия йеменской крепости *Tulfum* / *Tultum*: она «называлась *talf*, но было прибавлено к нему *ma’*, и стали говорить *talfu=mā*, затем отбросили алиф и стали говорить *tulfum* по-химйаритски подобно тому, как произносят *ma’dinat* и *ri’āmat*, имея в виду *ma’dinan* и *ri’ātan*»²³.

Возможно, что в раннем химйаритском еще сохранялась мимация как единственное окончание имен (а может быть, и глаголов).

2. В отличие от рассмотренных аксумских надписей IV в. н. э. *раннехристианские надписи VI в. н. э.*, выполненные также сабейским шрифтом (Rescueil, 1991, № 192, с. 275–276)²⁴, не содержат даже следа избы-

¹⁷ Ал-Хамдāни, Китāб ал-Иклīл («Книга венца»). Т. 2 / Изд. и комм. Му-хаммада ‘Алй ал-Аква‘ (Багдад, 1980) (на араб.) 354; Нашвāн ал-Химйари, Мулūk химйар ва-ақйāl ал-Йаман (Цари Химйара и кайли Йемена). Қасйда. / Изд. ‘Алй ал-Му’аййида Исма‘йла ал-Джирāфй (Каир, 1958) (на араб.) 183.

¹⁸ J. C. BIELLA, Dictionary of Old South Arabic (Chico, 1982) 216.

¹⁹ П. А. Грязневич, Южная Аравия. Памятники древней истории и культуры. Вып. 1 (М., 1978) 44, № 37.

²⁰ Chr. ROBIN, La première intervention abyssine en Arabie Méridionale (de 200 à 270 de l’ère chrétienne environ) // Proceedings of the Eighth Intern. Conference of Ethiopian Studies. Vol. 2 (Addis-Ababa, 1989) 151.

²¹ BIELLA, Dictionary... 205.

²² БАУЭР, Язык южноаравийской письменности... 47–48.

²³ Ал-Хамдани, Китāб ал-Иклīл («Книга венца»). Т. 8 / Изд. и комм. АНАСТАСА ал-КАРМАЛИ (Багдад, 1931) (на араб.) 103.

²⁴ См. также предварительное издание этих надписей и их интерпретацию в: SCHNEIDER, Trois nouvelles inscriptions...; IDEM, Quelques remarques linguistiques...

точной мимации. Однако, они характеризуются иной особенностью, отмеченной только в данном тексте. Этой особенностью является прилагольная частица, передаваемая сабейскими графемами как *d'*.

Идентификация этой частицы как прилагольного отрицания в тексте № 192 оказалась возможной благодаря тому, что частица *d'* входит в традиционную титульную формулу «непобедимый для врага», которая сложилась еще в дохристианский период и отмечена в первых аксумских текстах IV в. н. э. Несмотря на то, что надпись представлена отрывочно, устойчивые формульные обороты в ней сохранились. Ср.: ...*gbr/krśtś/dd'yglb/dr/...* (Recueil, № 192, строка 7. С. 275) «...раб/Христа/который не/побеждается/врагом»... и тексты надписей № 6, № 7 (DAE, IV): ...*bn/mḥrm=m/d'ytmw'=m/l=dr=m...* (№ 6) «...сын =*m* Махрема =*m*, который не побеждается =*m* / врагом =*m* ...» и в тексте № 7 (тот же текст, эфиопский шрифт): ...*'zn.../wld/lmḥrm/z'ytmw'/lḍr...* «...Эзана.../сын Махрема/который не побеждается/ врагом»...²⁵

Как видно из примеров, уже самые первые аксумские надписи используют характерную для геэза (и большинства эфиосемитских языков) прилагольную частицу отрицания *'i*=²⁶. Эфиосемитская частица отрицания *'i*= отмечена во всех аксумских дохристианских текстах на геэзе, а также — и в первом христианском тексте из надписи, датированной Э. Литтманом 350 г. н.э. (DAE, IV), № 11, 4-я строка: ...*'l/'md/z'ytmw'/lḍr...* [сын] Элла/Амида/ который не побеждается/врагом»... Дальнейшие, более поздние известные аксумские надписи на геэзе так же используют отрицание *'i*=, как и в классическом геэзе (Leslau, p. 1).

В соответствии с расшифровкой первой титульной формулы из надписи № 192, в этой же надписи отмечены еще несколько строк с использованием частицы отрицания *d'*: строка 10-я: ...*/dd'/ykwnh[m]...* «который несоздаваем»...; строка 11-я: *'gzbḥr/'ywh/wdd'/hq...* «Господь/Утешитель/и который не/»...; строка 4-я (р. 276): ...*gbr/l'gzbḥr/lḍd'/ymt...* «раб/Господу/тому, который не/умирает/...»

Следует подчеркнуть, что рассматриваемая частица *d'* на эфиопской почве отмечена только в данном тексте в указанных четырех фразах. В остальных известных нам опубликованных аксумских текстах эта частица не обнаруживается.

Сравнительный анализ эфиосемитских и южноаравийских материалов показывает, что в надпись Р. Шнейдера (Recueil, 1991, № 192) частица *d'* «попадает» вместе с южноаравийским шрифтом. В этой надписи уже нет избыточной «мимации» (VI век н. э.), но появляется другой эле-

²⁵ См. также перевод на русский язык по Р. Шнайдеру в: Ю. М. Кобищанов, Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире (М., 1980) 70–71.

²⁶ В. П. Старинин, Эфиопский язык // Языки Азии и Африки. Т. IV, кн. 1 (М., 1991) 358.

мент, который кажется чуждым не только аксумским, но и южноаравийским эпиграфическим памятникам.

В южноаравийской эпиграфике частица *d'* появляется в отдельных позднесабейских текстах. Эта частица отмечается А. Бистоном во фразе *wd'/whbt/rhnn...*, которую можно было интерпретировать как фразу с частицей «уже»: «...и уже/выданы были/заложники...». Однако на основе уже опубликованных текстов Р. Шнейдера, А. Бистон предлагает трактовать частицу *d'* как отрицание: «и не были выданы заложники...»²⁷.

Позже к такой же интерпретации частицы *d'* и на том же основании приходит и М. Кропп в статье, посвященной реинтерпретации текста Шурихби'йла Йа'фура о ремонте Марибской плотины, высеченного на стеле в 450 г. н. э.²⁸ В этом тексте отмечена фраза *dd'/hr/'lyhmw/tqh* [с. 127, строки 66–67] «[для оседлых общин] завершение ремонтных работ [в Марибе и на плотине] еще не наступило».

Эфиосемитское или южноаравийское происхождение частицы *d'*?

Р. Шнейдер, первый издатель христианской надписи с частицей *d'*, обратился в поисках соответствий, что вполне естественно, — к ближайшим языкам Эфиопии. Его внимание привлекла в языке тигре частица отрицания *däy* «не»²⁹. Однако, при более внимательном рассмотрении оказывается, что в *Te däy* представляет вторичное образование из сочетания частицы *'enda* (< *'enta*), вводящей обстоятельство предложение, и эфиосемитского отрицания *'i* = . *ay*: *'enday* «без того, что; иначе»³⁰.

В языках тигринья (тиграй) можно указать на частицу *do*, которая оформляет общий вопрос и в постпозиции присоединяется к той части фразы, о которой спрашивают, может сочетаться с эфиосемитским отрицанием *'ay* (< *'i*): *nagälä 'ay=qatalä=n=do?* «такого-то не убил он?», может занимать препозицию к частице отрицания: *d=äy=qatalä=n?* «не убил?»³¹. Однако в функции отрицания всегда выступает частица *'i*=/*'ay*= в препозиции к глаголу.

²⁷ A. F. L. BEESTON, Two Bi'r Himā Inscriptions Re-examined // *BSOAS* 48.1 (1985) 46–52.

²⁸ M. KROPP, «...nur zum Abschluss planmässiger Bauarbeiten, keinesfalls als Katastrophenhilfe!» // *Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien. Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag* / Hrs. von N. NEBES (Wiesbaden, 1994) 124–130.

²⁹ SCHNEIDER, Quelques remarques linguistiques... 93–95.

³⁰ C. BROCKELMANN, Grundriss der vergleichenden Grammatik des Semitischen Sprachen. Bd. II. (1913) 184–185.

³¹ W. LESLAU, Documents tigrigna. Grammaire et textes (Paris, 1941) 151–152.

В языке гафат используется отрицательная связка *tä=däbellam* «его нет»³². Этимология этой частицы неясна.

В одном из кушитских языков — *sidamo*, Р. Хетцрон отмечает отрицательный префикс *di*, который, по его мнению, попадает и в гафат³³. В некоторых кушитских языках отмечается локативно-направительный суффикс *=*da*³⁴. В диалекте Донгола (Нубия) в качестве фонетического варианта отмечен суффикс локатива и вопроса *=do/=te*³⁵.

Все указанные форманты являются постпозиционными, как это типично для агглютинативных языков.

Последней попыткой найти объяснение отрицанию *d'* в аксумских фразах на местной почве было предположение М. Кроппа о том, что первый согласный [*d*] частицы является чисто фонетическим элементом для «защиты» ларингального ['] в начале эфиосемитского отрицания *'i'ay* (подобно функции [*d*] в слове *dahre* «позади» вместо *'ahre*)³⁶.

В целом, поиск истоков появления частицы *d'* на эфиосемитской и — шире — на африканской почве, не представляется перспективным: появление этой частицы ограничено до настоящего времени одним памятником. Более эта частица не отмечается. Однако важным «сопровождающим» фоном появления частицы отрицания *d'* в раннехристианской надписи Аксума представляется использование сабейского шрифта.

Изучение южноаравийских языков и их субстратов в современных арабских диалектах Южной Аравии показывает, что скорее всего отрицательная частица *d'* имеет южноаравийское происхождение. В пользу этого предположения свидетельствуют: (а) отдельные случаи появления частицы *d'* в функции отрицания в позднесабейской эпиграфике; (б) данные химйаритского языка, переданного в сочинениях средневековых арабско-йеменских авторов: ал-Хамдани (X в.), ан-Нашуана (XII в.), ал-Ашрафа (XIII в.)³⁷. В пересказах надгробных надписей, в передаче химйаритских пословиц, поговорок и отдельных фраз в арабской графиче-

³² W. LESLAU, *Étude descriptive et comparative du gafat (éthiopien méridionale)* (Paris, 1956) 77.

³³ R. HETZRON, *The Limits of Cushitic* (Santa-Barbara, Cal., 1978) 42–43. По вопросу об отрицательном префиксе *di*= и отрицательных суффиксах в других кушитских языках см.: Т. Л. Ветошкина, *Отрицание в агавских языках: вопросы реконструкции* // *Африканское историческое языкознание* (М., 1987) 269–293.

³⁴ А. Б. Долгопольский, *Сравнительно-историческая фонетика кушитских языков* (М., 1973) 238.

³⁵ Ю. Н. Завадовский, Е. Б. Смагина, *Нубийский язык* (М., 1986) 22, 54, 65, 84.

³⁶ KROPP, «...nur zum Abschluss planmässiger Bauarbeiten...»... 126.

³⁷ G. A. SALIBA, *Medieval Note on the Himyarit Dialect* // *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985) № 4: в средневековом тексте ал-Ашрафа приводится одна химйаритская фраза, содержащая прилагольное отрицание.

ке можно отметить частицу отрицания как *dw/d*. На арабский эта частица всегда переводится как отрицание арабскими эквивалентами *laysa*, *lam*, *lā*. Ср. химйаритскую поговорку *dw hl qyl' dy dw gr(r) gyl'*³⁸ «не является кайлем (царем) тот, кто не провел оросительный канал»³⁹.

В современных йеменских диалектах арабского языка отмечаются реликты химйаритского отрицания *dw*, в частности, на крайнем юго-западе Йемена и в некоторых глубинных районах. В различных районах частицы отрицания имеют такие фонетические варианты как *da'/daw'/duwayy/dow/daw/dawwa*. В ряде случаев границы распространения этого отрицания совпадают с границами распространения древнего химйаритского языка (в частности — в районах Та'изза и Зебеда)⁴⁰.

Таким образом, можно отметить, что рассмотренные надписи Аксума отражают две заметные особенности языков Южной Аравии, которые, в свою очередь, относятся к разным периодам.

Дохристианские надписи сер. IV в., помимо просто южноаравийского письма и южноаравийской лексики, отражают примечательную особенность какого-то неизвестного нам языка (или диалекта) Южной Аравии — **мимацию**.

Христианская надпись VI в., помимо просто южноаравийского письма, отражает влияние еще живого в тот период **химйаритского** языка. Частица отрицания *d'* входит в один из самых типичных признаков этого языка Южной Аравии.

Выходцы из Южной Аравии в Абиссинию или же — абиссинцы, побывавшие в Южной Аравии в III—VI вв. н. э., внесли свою долю в установление языковых контактов. В культурно-историческом плане южноаравийское влияние кажется преобладающим.

Однако и в языке химйаритов, по-видимому, прочно осели некоторые особенности языка абиссинцев (имеется в виду глагол *halla* «быть») — но это уже другая тема.

³⁸ Ал-Хамдани, Иклйл... II. 352–353.

³⁹ А. Г. Белова, Химйаритский язык. Ареальные исследования к истории арабского языка (М., 1996) 121–124; к истории интерпретации отрицательной частицы *dw* см. также подробный комментарий и литературу в: IBRAHIM AL-SELWI, Jemenitische Wörter in den Werken von al-Hamdāni und Našwān und ihre Parallelen in den semitischen Sprachen (Berlin, 1987) 89–90.

⁴⁰ Диалектные материалы, включающие интересующую нас частицу, представлены как в полевых записях начала XX в., так и в 90-е годы XX в.: C. LANDBERG, Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale. Vol. II (Leide, 1901–1913) 417–418; E. ROSSI, Vocaboli sud-arabici nelle odierne parlate arabe del Yemen // RSO XVIII.3–4 (Roma, 1940); W. DIEM, Skizzen jemenitischer Dialekte (Beirut—Wiesbaden, 1973) § 22; P. BEHNSTEDT, Die nordjemenitischen Dialekte. T. 1. Atlas (Wiesbaden, 1985) 170; N. 2. Glossar (Wiesbaden, 1992) 393.

ПОБЕРЕЖЬЕ
ЮЖНОЙ И ЗАПАДНОЙ АРАВИИ
В СЛАВЯНСКОМ ПЕРЕВОДЕ НАДПИСИ
НЕИЗВЕСТНОГО ЦАРЯ АКСУМА
[ADULITANA II (OGIS 199 = RIÉ 277)]

Скудость источников по истории и географии древней Южной Аравии заставляет с особым вниманием относиться ко всем разночтениям письменных источников, их отличиям друг от друга в описании одного и того же события или региона. За предполагаемыми описками, ошибками, искажениями может скрываться иная, неучтенная рукописная традиция, проливающая новый свет на уже известные события, дающая возможность пересмотреть устоявшиеся точки зрения. Это в полной мере относится к славянскому переводу надписи неизвестного царя Аксума¹ [Monumentum Adulitana II (OGIS 199 = RIÉ 277)], содержащейся в «Христианской топографии» Космы Индикоплова, рукопись славянского перевода которой выполнена в 1495 г. дьяком Ларионом в Ярославле².

Так, «Перипл Эритрейского моря» упоминает порт Левке Коме, располагавшийся на восточном побережье Красного моря:

«Ἐκ δὲ τῶν εὐωνύμων Βερνίκης ἀπὸ Μυῶς ὁ μὲν δυτὶν δρόμοις ἢ τρισὶν εἰς τὴν ἀνατολὴν διαπλεύσαντι τὸν παρακείμενον κόλπον ὃ μὲν ἐστὶν ἕτερος καὶ φρούριον, ὃ λέγεται Λευκὴ κόμη, δι' ἧς ἐστὶν εἰς Πέτραν πρὸς Μαλίχαν, βασιλεία Ναβαταίων, <ἀνάβασις>» (19.6:26–29).

На север от Береники, в двух или трех переходах на восток от Миос Гормос, проплыв прилегающий залив, будет другая бухта и крепость, которая называется Левке Коме, от которой есть <дорога> в Петру к Малиху — царю набатеев.

¹ Предположение о том, что автор надписи был не аксумским царем, а южноаравийским (A. J. DREWES, *Inscriptions de l'Éthiopie antique. Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit te Leiden* (Leiden, 1962) 106–107; L. P. KIRWAN, *The Christian Topography and the Kingdom of Axum* // *GJ* 138.2 (1972) 166–177), не находит подтверждения на материале источников из Южной Аравии. Об авторстве и датировке надписи см. М. Д. Бухарин, Авторство и датировка надписи *Monumentum Adulitanum* II (OGIS 199 = RIÉ 277) // *ВДИ* 3 (2006) 3–13.

² Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. подг. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина (М., 1997) 9.

Его же упоминает автор надписи, скопированной Косьмой Индикопловом:

«Καὶ πέραν δὲ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης οἰκοῦντας Ἀραβίτας καὶ Κιναιδοκολπίτας, στράτευμα ναυτικὸν καὶ πεζικὸν διαπεμψάμενος, καὶ ὑποτάξας αὐτῶν τοὺς βασιλέας, φόρους τῆς γῆς τελεῖν ἐκέλευσα καὶ ὀδεύεσθαι μετ' εἰρήνης καὶ πλέεσθαι, ἀπὸ τε Λευκῆς κόμης ἕως τῶν Σαβαίων χώρας ἐπολέμησα» (2.62. 4–9).

«И против по ту сторону Эритрейского моря живущих арабитов и кинедоколпитов, послав военный флот и пешее войско и подчинив своей власти их царей, я повелел им платить дань с их земли и мирно себя вести на дорогах и морских путях. От Левке Коме до страны сабеев вел я войну» (перевод Г. М. Бауэра)³.

Тем удивительнее молчание соответствующего фрагмента славянского перевода «Христианской топографии»:

«И ОБ ОНОҮ ЖЕ СТРАНОҮ ЧЕРЬМНАГО МОРА ЖІВОҮЩІЯ ЛЯВИТЫ. И НАЕДОКОМІТЫ, ВОЯ В ЛОДІЯХЪ, И ПЪШЦЯ ПОСЛАВЪ, И ПОКОРИ^х ТЪ^х ЦѢРА, ЗЕМНЫЯ ДЯНІ ДЯТІ И ШЕСТВОВАТІ С МІРОМ Ѡ ТЕЛЕУТЕА, ТАМАСИ ДО СЯВЕА СТРАНЫ ВОЕВА^х»⁴ (14.27–31).

«И послав на живущих по ту сторону Черного моря Аравитов и Нае-докомитов войско в лодках и пешее и принудив тех царя дать дани от земли и идти с миром от Телеутеи Тамаяси до страны Савея воевал».

Вместо стоящего в греческом тексте указания на «ἀπὸ τε Λευκῆς κόμης ἕως τῶν Σαβαίων χώρας» в славянском тексте стоит бессмысленное «от Телеутея Тамаси». Прояснить смысл этих топонимов (этнонимов?) затрудняются и сами издатели текста⁵.

Если присмотреться внимательнее к обеим фразам, то можно заметить некоторое количество совпадений: «Ѡ» является точным переводом «ἀπό», «ТѢ-» соответствует частице «те», «ΛΕΥ» соответствует «Λευ-». Окончание «И» в слове «ТАМАСИ», видимо, нужно отделить и рассматривать как соединительный союз. В таком случае количество знаков в древнегреческих и славянских топонимах совпадет. Можно предположить, что славянский переводчик пользовался текстом, определенные части которого были испорчены или плохо читались. Правильно переведя «ἀπό», он присоединил частицу «те» к топониму «Λευκῆς κόμης», от которого сумел правильно прочесть только первые три буквы. «те» и «Λευκῆς κόμης» слились в название одного топонима.

³ История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия (М., 1990) 195.

⁴ Книга нарицаема Козьма Индикоплов... 74.

⁵ Там же. 703, 706.

Далее текст, которым пользовался славянский переводчик, видимо, читался еще хуже, но количество знаков было сохранено точно. Кроме того, в случае, если данное предположение верно, первые знаки «κῆς» и «κῶμης» переданы одинаково знаком «Т». Переводчик сумел правильно прочесть «ῆ» в «Λευκῆς» как «Е» и «μ» в «κῶμης» как «М». Очевидно, что бессмысленное на первый взгляд «Ў ТЕЛЕУТЕА, ТАМАСИ» является искаженной передачей «ἀπό τε Λευκῆς κῶμης».

Тем не менее, и славянский перевод Adulitana II не является совершенно бесполезным для решения вопроса о локализации Левке Коме и упоминающихся в связи с походом царя — автора надписи на кинейдоколпитов и арабитов. Первые переданы в славянском переводе надписи как «НІЕДОКОМІТЫ» (14.28–29) и далее в тексте как «КИНІДОКОМБИТЬ» (14об.24)⁶. «НІЕДО» — первая часть названия «НІЕДОКОМІТЫ» — является, несомненно, сокращенной от общепринятого «кинейдо-». Вторая же часть обоих названий «-КОМІТЫ» и «-КОМБИТЬ» представляет куда больший интерес тем более, если перед нами не просто искажение (что, впрочем, возможно), а чтение, восходящее к иной рукописной традиции.

Цитированный выше отрывок из «Перипла Эритрейского моря» недвусмысленно локализует Левке Коме напротив Миос Гормос — крупного порта на западном берегу Красного моря. Не вдаваясь в подробности предшествующих дискуссий о локализации Левке Коме⁷, рассмотрим все же две наиболее распространенные точки зрения на этот счет: локализации Левке Коме на городище ал-‘Айн-уна в заливе ‘Ақаба или в Йанбу‘ ал-Бахр, лежащим на широте Беренике на противоположном берегу Красного моря.

Основанием для локализации Левке Коме в заливе ‘Ақаба (исключительно распространенной) является, главным образом, экономическая и географическая «целесообразность» — близость к Петре, в которую, согласно, цитированному выше фрагменту «Перипла», ведет дорога, и локализация порта Миос Гормос в районе Абū Ша‘р — на севере египетского побережья Красного моря. В ряде работ (наиболее известные из них принадлежать перу Х. фон Виссмана) обосновывается локализация Левке Коме в Йанбу‘ ал-Бахр (Иамбия у Клавдия Птолемея), расположенном на широте Береники⁸.

⁶ Книга нарицаема Козьма Индикоплов... 74–75.

⁷ Об этом см. подробно: М. Д. Бухарин, «Перипл Эритрейского моря» / Текст, пер., комм., исслед. (СПб., 2007) 90–104.

⁸ H. StJ. B. Philby, The Land of Midian // *MEJ* 9.2 (1955) 116–129; IDEM, De Mari Erythraeo // *Stuttgarter Geographische Studien* 69; H. Lautensach Festschrift (1957) 317–322; IDEM, Himyar, Ancient History // *Mus* 77 (1964) 472–473; IDEM, Μαδιάμα // *RE Suppl.* Bd. 12 (1970) Col. 543; IDEM, Über die frühe Geschichte Arabiens und das

Общий ход рассуждения Х. фон Виссманна таков: согласно Адулисской надписи, царь Аксума покорил страну кинейдоколпитов от Левке Коме на севере до границы сабеев на юге. По данным Клавдия Птолемея, страна кинейдоколпитов простиралась от границы между Иамбией и Копар на севере до северной границы Саба' в Вадй Бйша. Так как северные границы владений кинейдоколпитов по Адулисской надписи и «Географии» Птолемея совпадают, порт Левке Коме был самым северным пунктом вне пределов завоеваний аксумитян, а Иамбия Птолемея — самым южным пунктом к северу от кинейдоколпитов, то территориально Иамбия и Левке Коме должны приблизительно совпасть. На основании данных Страбона известно, что Иамбия находилась на широте Береники (XVI. 4.23); согласно «Периплу», Левке Коме лежала на той же широте («напротив»), что и Береника, а это должно соответствовать Йанбу' ал-Бахр⁹.

Единственный аргумент для этого отождествления — неверный перевод соответствующего фрагмента «Перипла», из которого вовсе не следует, что Левке Коме, как полагают Х. фон Виссманн и С. Сайдботам¹⁰ располагалась на широте Береники. Текст прямо говорит, что в этот порт надо было плыть на восток от Миос Гормос: «Ἐκ δὲ τῶν εὐωνύμων Βερνίκης ἀπὸ Μυὸς ὄρμου δυσὶν ὁρόμοις ἢ τρισὶν εἰς τὴν ἀνατολὴν διαπλεύσαντι τὸν παρακειμένον κόλπον ὄρμος ἐστὶν ἕτερος καὶ φρούριον, ὃ λέγεται Λευκὴ κόμη». Ана-логичная фраза встречается и в другом фрагменте «Перипла»: «Τούτων ἐκ μὲν τῶν δεξιῶν ἀπὸ Βερνίκης συναφῆς ἢ Βαρβαρικὴ χώρα» (2:1.6). Если считать, что для автора «Перипла» «направо» означало «на восток», то Страну варваров нужно помещать в Красном море или на его восточном побережье. Так что в данном случае определенно имеется в виду направление север–юг, а не восток–запад.

Если следовать тексту «Перипла» буквально, то, плывя от Миос Гормос (Старого Құсайра¹¹) на восток, никуда, кроме как в ал-Ваджх, при-

Entstehen des Sabäerreiches (die Geschichte von Saba' I) (Wien, 1975) (SAWW 301, Abh. 5; Sammlung Eduard Glaser. Bd. XIII) 6; IDEM, Die Geschichte des Sabäerreichs und der Feldzug des Aelius Gallus // *ANRW* II.9.1 (1976) 466 (159), Abb. 1.

⁹ Эта же идентификация приведена и в следующих изданиях: Аравия. Материалы по истории открытия (М., 1981) 66 («Перипл Эритрейского моря» / Пер. Г. М. БАУЭРА); G. W. B. HUNTINGFORD, The Periplus of the Erythraean Sea by an Unknown Author. With Some Traces from Agatharkhides «On the Erythraean Sea» (London, 1980) (Works Issued by the Hakluyt Society. Second Series 151; Issued for 1976) 100.

¹⁰ S. E. SIDEBOTHAM, Aelius Gallus and Arabia // *Latomus* 45.3 (1986) 596; IDEM, Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa, 30 B.C. — A.D. 217 (Leiden, 1986) (Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava. Supplementum Nonagesimum Primum) 124.

¹¹ Окончательная ясность в этот вопрос была внесена в следующей работе: D. P. S. PEACOCK, The Site of Myos Hormos: A View from Space // *Journal of Roman Archaeology* 6 (1993) 226–239.

плыть нельзя. В Йанбӯ¹² ведет прямая дорога на восток от Береники (на то, что Миос Гормос не мог располагаться напротив Йанбӯ¹², указывал на основе анализа античных географов еще Ф. Робью¹²), а в ал-‘Айнуну — от Абӯ Ша‘р. Ни первое, ни второе предложение не основаны на тексте «Перипла». Видимо, для того, чтобы избежать этих трудностей С. Сайдботам на картах в своих работах помещает Миос Гормос максимально на север, даже севернее Абӯ Ша‘р¹³.

Плывя прямо на восток ни от одного из этих пунктов нельзя пересечь никакой залив (если только не принять локализацию Миос Гормос на планах, предложенных Сайдботамом): путь в таком случае проходит через Красное море напрямую. В таком случае фраза должна быть интерпретирована следующим образом: «Если пересечь прилегающий слева от Береники залив, то, плывя на восток от Миос Гормос...», т.е. речь в данном случае не идет ни о Суэцком заливе, ни о заливе Акаба, но о том, в котором лежал сам порт Левке Коме. Аналогичная фраза употреблена автором «Перипла» и далее: «Ἀπὸ δ’ ταύτης εἰς αὐτὴν τὴν ἀνατολὴν διαπεράσονται τὸν παρακείμενον κόλπον ἢ Δησαρήνη χώρα» [«Если же пересечь лежащий от нее на самый восток залив, {следует} страна Десарена» (62: 20. 22–24)], и ее интерпретация не вызвала подобных сложностей. В таком случае отпадают обе натянутые трактовки «Ἐκ δ’ τῶν ἐναντίων Βερνίκης»: как «напротив» Береники, имея в виду расположение Левке Коме (фон Виссманн), так и «к северу от Береники», имея в виду начало маршрута от Береники к Левке Коме через Суэцкий залив¹⁴.

Описание злоключений армии Элия Галла на пути в Южную Аравию (Strabo. XVI.4.22–24; Res Gestae 5.26; Plin. 6.160; Dio. Cass. 53.29.3–8; Ios. Fl. Antt. 15.317) как раз говорит в пользу более южной локализации Левке Коме. Вот как описывается географическое положение этого порта: путь флота Элия Галла от Арсинои Клеопатриды возле устья древнего канала из Нила в «залив» занял 15 дней; за это время в армии успели начаться тяжелые болезни; из Левке Коме в Петру ведет налаженная сухопутная дорога, по которой ходят многочисленные караваны; путь изможденного войска Галла из области Ареты — родственника набатейского царя Ободы, до Арарены — владений царя Саба — занял 30 дней. Нельзя не отметить, что, даже принимая во внимание величину армии

¹² Mémoire sur l'économie politique, l'administration et la législation de l'Égypte, au temps des Lagides, avec une carte, par F. ROBIU (Paris, 1875) 129–134.

¹³ SIDEBOTHAM, Roman Economic Policy... Map 1; IDEM, Roman Interests in the Red Sea and Indian Ocean // The Indian Ocean in Antiquity / Ed. by J. READE (London, 1996) 291.

¹⁴ Г. М. БАУЭР, Красноморские заметки // Мероэ. История, история культуры и языки стран Северо-Восточной Африки и красноморского бассейна. Вып. 3 (М., 1985) 27.

Галла (10000 пехотинцев, 80 судов, 130 грузовых кораблей), более чем двухнедельное путешествие не могло не привести его в весьма отдаленные от устья Нила районы. Трудно представить вслед за Г. М. Бауэром¹⁵, что едва приготовленный флот 15 дней фактически стоял на месте.

Нельзя не привести еще один серьезный контраргумент против расположения Левке Коме в северо-восточном «углу» Красного моря, обеспечивавшей максимальную близость к Петре: Силлей в течение 15 дней ведя флот Элия Галла, «не указывал ни безопасного морского пути вдоль берега, ни сухопутной дороги, но вел по бездорожью, окольными путями, через все бесплодные области, вдоль скалистых берегов, лишенных гаваней, по мелководью или среди подводных камней» [*«Συλλαῖος, ... οὐτε παράπλου ἀσφαλῆ μηνύων οὔθ' ὁδόν, ἀλλὰ ἀνοδίαις καὶ κυκλοπορίαις καὶ πάντων ἀπόροις χωρίοις ἢ ἀχίαις ἀλιμένοις παραβάλλων ἢ χοιράδων ὑφάλων μεσταῖς ἢ τεναγώδεσι»* (Strabo. XVI.4.23)]. Причиной этого было не предательство Силлея, а то, что сам поход был очень плохо спланирован и другого пути в этом районе просто не было.

Северо-восточный район Красного моря — исключительно труден для навигации: берега практически пустынные и безводны, прибрежная полоса изобилует коралловыми рифами и островами, способствующими развитию пиратства, круглый год в этом регионе очень сложная роза ветров. В январе, например, направление господствующих течений прямо противоположно направлению ветра¹⁶. Поэтому, несмотря на то, что географически северо-восточное побережье Красного моря — наиболее «целесообразно» для локализации Левке Коме, трудно себе представить, как процветающий порт, а именно таким его описывал Страбон (XVI.4.23), мог располагаться в столь невыгодных условиях.

Единственным аргументом, который действительно мог быть использован для обоснования локализации Левке Коме в ал-‘Айнūне, является расчет дистанций между портами, упомянутыми в «Перипле», «Естествознании» Плиния Старшего и «Географии» Клавдия Птолемея. Так, расстояние между Береникой и Музой в «Перипле» оказывается на 5000 стадиев меньше, чем у Клавдия Птолемея, если локализовать Левке Коме в Йанбӯ¹⁷. В итоге, как полагает Г. М. Бауэр, Левке Коме не мог располагаться в современном Йанбӯ‘у, на чем так настаивает Х. фон Виссманн, и что для этого приходится идти на слишком очевидные ухищрения. По его мнению, ал-‘Айнūна лучше всего подходит для

¹⁵ БАУЭР, Красноморские заметки... 16–17.

¹⁶ P. SANLAVILLE, Des mers au milieu du désert: mer Rouge et Golfe arabo-persique // L'Arabie et ses mers bordières. Vol. I. Itinéraires et voisinages. Séminaire de recherches 1985–1986 sous la direction de Jean-François Salles (Lyon, 1988) (Travaux de la Maison de l'Orient 16) 21 (fig. 11), 25.

¹⁷ БАУЭР, Красноморские заметки... 13–14.

отождествления с Левке Коме. Об этом говорит и расположение Левке Коме на караванной дороге, ведущей в Петру — этот порт был своего рода «Пиреем» Петры, т.е. наилучшим и наиболее логичным его расположением было на севере — ближе к Петре. При этом следует учесть и факт отсутствия каких-либо дорог, кроме той, что связывала ал-‘Айнуну с Петрой. Бауэр трактует данные Страбона (XVI.4.23) в том смысле, что верблюжьи караваны ходят **лишь** из Петры в Левке Коме и обратно [он также утверждает, что не правы те исследователи¹⁸, которые считали возможной доставку в Левке Коме товаров по морю из Счастливой Аравии]¹⁹.

Между тем Страбон не говорит о некоей **исключительности** караванного маршрута, но лишь о его существовании, что не мешает предполагать наличие других дорог, связывавших Петру и с иными городами, а в «Перипле» прямо указано: «Ἔχει δ' ἐμπορίου τινὰ καὶ αὐτὴ τάξιν τοῖς ἀπὸ τῆς Ἀραβίας ἐξαρτιζομένοις εἰς αὐτὴν πλοίοις οὐ μεγάλοις» [«И она обустроена под рынок для небольших кораблей, поставляющих {товары} из Аравии в нее» (19:6.29–31)]. Исходя из принципа экономической целесообразности и безопасности мореплавания, максимально южная локализация Левке Коме была бы наиболее оправданной.

Данное «отступление» нужно связать с расширением круга источников по данной проблематике за счет находки в январе 1994 г. в аз-Зарқā (mons Maximianon) острака, где говорится о *Χινεδοκολπιτῶν* — кинейдоколпитах («развратниках, живущих в заливе». Э. Кювиньи и Кр. Робен ошибочно читают *Χινεδοκολπιτῶν*. На фотографии надписи²⁰ после дельты четко видна альфа, но не омикрон). Сам остракон относится к 118 г. н.э., а место находки находится на пути из Копта — крупнейшего перевалочного пункта на Ниле и ближайшего к Красному морю, — в Миос Гормос. Речь в надписи идет о некоем послании о *Χινεδοκολπιτῶν*, отправленном с двумя курьерами. Из текста Adulitana II явствует, что кинейдоколпиты были морскими и (или?) сухопутными пиратами и препятствовали ведению торговли на Красном море. Видимо, в послании, упомянутом в острака из аз-Зарқā, должно было содержаться некое предостережение о рискованности морского пути. Локализация Левке Коме напротив Миос Гормос (на широте Старого Құсайра) и находка остракона на пути из Миос Гормос в Копт говорят о том, что кинейдоколпиты должны были населять тот же район, где и находился порт Левке Коме.

¹⁸ M. I. ROSTOVZEW, Zur Geschichte des Ost- und Südhandels im ptolemäisch-römischen Ägypten // *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 4. (1908) 298–315, см. 306.

¹⁹ БАУЭР, Красноморские заметки... 15–16, 20 (прим. 96).

²⁰ H. CUVIGNY, Ch. Robin, Des Kinaidokolpites dans un ostracon grec du désert oriental (Égypte) // *Topoi. Orient-Occident* 6.2 (1996) 699, Fig. 1.

Кроме того, топоним 'Айнūна засвидетельствован Клавдием Птолемеем под именами Αἰνῶν (274; 6.7.43) и Ὀυνη (6; 6.7.2), а Левке Коме скрыто на его карте Счастливой Аравии под названием Ῥαλλάθου (11; 6.7.3). Если греч. ρ в названии Ῥαλλάθου рассматривать в качестве примера чередования с l²¹, а υ — как передачу спирантизированного b, топоним Ῥαλλάθου можно возводить к араб. *labanat, что должно являться исходной формой при образовании греческого топонима Λευκή κόμη («Белая деревня»).

Думается, что упомянутый в «Перипле» центурион с отрядом, посылаемый для охраны Левке Коме (19.7:1–2), охранял порт и привозимые в него товары именно от кинейдоколпитов. Непосредственная их связь с Левке Коме могла послужить причиной того, что в определенной традиции они (досл.: «развратники из залива») превратились в кинейдокомитов («развратники из деревни»). Если чтение славянского перевода не является опиской или ошибкой переводчика, а отражает иную рукописную традицию древнегреческого оригинала, то оно существенно подкрепляет предположение о локализации Левке Коме на широте Старого Құсайра (Миос Гормос) и о том, что кинейдоколпиты занимали регион, окружающий Левке Коме, на восточном берегу Красного моря, на что может косвенно указывать рассматриваемый фрагмент славянского перевода «Христианской топографии».

* * *

Другим принципиальным отличием славянского перевода надписи от древнегреческого «оригинала» является порядок передачи территорий, завоеванных автором надписи — безымянным царем Аксума (2.60.10–12). Вместо «οἰκοῦντας παρ' ὅρεσι θερμοῖν ὑδάτων βλύνοντι καὶ καταρρύττῃ. Ἐταλμοῖ καὶ Βεγά καὶ τὰ σὺν αὐτοῖς ἔθνη πάντα Ταγγαιτῶν, τὰ μέχρι τῶν τῆς Αἰγύπτου ὁρίων οἰκοῦντα, ὑποτάξας» [«каталмо и бега, а также все народы, что вместе с ними. Подчинив из тангаитов тех, кто обитает в местах до самой границы Египта...» (перевод Г. М. Бауэра)²²] в славянском переводе стоит:

²¹ Чередование r / l — явление весьма распространенное в арабском языке, в частности, в диалекте племени қайс (Н. КОФЛЕР, Reste altarabischer Dialekte // WZKM 47.1–2 (1940) 77–78); оно отмечалось еще средневековыми филологами; см. Н. В. Юшманов, Структура семитского корня // он же, Избранные труды. Работы по общей фонетике, семитологии и арабской классической морфологии (М., 1998) 152. Вероятно, точнее речь вести не о собственно чередовании, а о том, что в сер. II в. н.э. арабские r и l, восходили к единой фонеме r / l. Об этом, а также примеры чередования r — l, см. С. С. Майзель, Пути развития корневого фонда семитских языков (М., 1983) 159–160.

²² БАУЭР, История Африки... 194.

**«...ЖИВОУЩИХ ПО ГОРАМ ТЕПЛЫХ ВОД ИСХОДАЩИХ В
ЛЕМОУА СЛАВЮ СТРАНОУ, УМИРИТЫ, ИЖЕ С НИМИ
СТРАНЫ, ДАЖЕ ДО ЕГИПТА ЖИВОУЩИХ ПО ГОРАМ
ПОВИНОВАТЬ...» (14.14–15)²³.**

Таким образом, переводчик вместо народов, населявших территорию северо-запада Эфиопии и юга Египта, упоминает две главные политические силы Южной Аравии — Саба' и Химйар.

Как кажется, ситуация, описанная в славянском переводе надписи Adulitana II, вполне соответствует исторической реальности. К началу III в. н.э. Саба' переживала новый подъем и занимала теперь как раз горную местность. Статус столицы приобретает расположенный в горах г. Сан'а'. То, что говорит славянский перевод Adulitana II, как кажется, соответствует фактам, известным из местных эпиграфических источников: центр политического притяжения государства Саба' из равнинного оазиса (Мариб) переместился на предгорную и горную местность²⁴. Между 200 и 275 гг. Аксум стремился занять доминирующее положение на юго-западе Аравии, ведя постоянные войны с Саба' и Химйаром. Эта трактовка, однако, возможна только при чтении искаженного славянского перевода греческого оригинала.

При анализе этой фразы бросается в глаза несколько обстоятельств. Во-первых, славянский переводчик «ошибся» в переводе фразы, поняв словосочетание «*τὰ μέχρη τῶν τῆς Αἰγύπτου ὁρίων οἰκοῦντα*», как **«ДАЖЕ ДО ЕГИПТА ЖИВОУЩИХ ПО ГОРАМ»**. Эта фраза должна быть переведена как «те, кто обитает вплоть до границ Египта»: «*ὅριον*» (граница, предел) переводчик понял (или прочел) как «*ὄρος*» (гора). Во-вторых, присутствие определения (или дополнения) «**ЛЕМОУА**», не внесенного в указатель слов издания, отсутствующее и в соответствующем томе «Словаря древнерусского языка»²⁵, как и в случае с отсутствием в славянском тексте упоминания о Левке Коме, заставляет предположить, что рукопись, с которой делался перевод, содержала искажения. В схолиях рукописи из Codex Laurentianus, которой, очевидно, и пользовался славянский переводчик, напротив рассматриваемого фрагмента стоит <το>ὺς *Βλέμματα*²⁶; из этой приписки, вероятно, и образовалось «**В ЛЕМОУА**»: *Βλέμματα*- соответствует **В ЛЕМОУ**.

²³ Книга нарицаема Козьма Индикоплов... 74.

²⁴ Ch. ROBIN, Les royaumes des Hautes-Terres // Yémen au pays de la reine de Saba'. Exposition présentée à l'Institut du monde arabe du 25 octobre 1997 au 28 février 1998 (Paris, 1997) 186.

²⁵ Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). Том IV (иживание—моление) (М., 1991).

²⁶ Косьма Индикоплов, Христианская топография. Фрагменты / Пер., вводная статья и комм. Г. М. Бауэра // История Африки... 194.

В любом случае, очевидно, что рукописный текст, которым пользовался славянский переводчик «Христианской топографии» Косьмы Индикоплова, к моменту составления перевода уже подвергся искажениям.

Нужно отметить, что для монаха Лариона, переписывавшего славянский перевод, страна Савская не является объектом завоевания царя Аксума, о чем говорилось в оригинале, а направлением нисхождения теплых вод с эфиопских гор. Рассматриваемый фрагмент в славянском переводе нужно трактовать так: «...[живущих по горам, из которых исходят теплые воды] в лемуа страну Савскую, и омеритов, и страны вместе с ними, живущие по горам до Египта, покорил».

Предположение, что данный фрагмент славянского перевода надписи Adulitana II отражает политическую ситуацию в Юго-Западной Аравии конца III в. — завоевание царем Аксума Җимйара и Саба' — подразумевает, что существовало, по меньшей мере, две копии надписи, засвидетельствованные греческим и славянским текстами, и что одна из них неверна. Неправдоподобно и то, что войны Аксума и Җимйара первой половины VI в. могли повлиять на самого Косьму Индикоплова.

Завоевание Аксумом территории Саба', находившейся под контролем Җимйара, окончательно свершилось к 525 г. н.э., вскоре после того, как Аксум посетил сам Косьма Индикоплов (523 г. н.э.). То, что в перечисление завоеванных стран на территории Эфиопии и Сомали вклинивается Саба' и Җимйар, которые с Египтом граничить не могли, и через которые армия Аксума, согласно греческому оригиналу надписи, не проходила, говорит в пользу того, что славянский перевод сделан с рукописи, подвергшейся сознательным искажениям и того, что смысловая составляющая этих искажений восходит к политическим событиям эпохи самого Косьмы, но не к войнам Аксума с Җимйаром в III в. Покорение Җимйара, занимавшего территории Саба', Аксумом, конечно, стало немедленно известным в Византии.

Вполне возможно, что мало известные или вовсе неизвестные и забытые народы Эфиопии «Ἄταλμιδ καὶ Βεγά καὶ τὰ σὺν αὐτοῖς ἔθνη πάντα Ταγγιτῶν» были попросту вычеркнуты копиистом из рукописи и заменены на Җимйар, что было исключительно актуально именно в 20–30-е годы VI в. н.э. Эти соображения говорят о том, что рукопись, с которой выполнялся славянский перевод «Христианской топографии» Косьмы Индикоплова, должна быть весьма древней и восходить к эпохе, непосредственно примыкающей к составлению греческого оригинала. При этом оригинал при переписывании должен был немедленно подвергнуться искажениям.

Для самого Косьмы Индикоплова «Саба'» и «Җимйар» составляли единое целое. «Саба'» превратилась с чисто географическое понятие, обозначая южные пределы известного мира, тогда как «Җимйар» имел политический смысл. Этот вывод легко подтвердить следующим

фрагментом «Христианской топографии» (II.50.1–2): *ἡ βασιλίсса Σαβᾶ, τοὔτ' ἐστι τοῦ Ὀμηρίτου ἢ ἡ ἰκαλεῖ ὁ Κύριος ἐν Εὐαγγελίοις ἡ βασιλίσσαν νότου*²⁷. Эта же ситуация была характерна и для южноаравийских надписей.

Определенно, что Косьма Индикоплов был отлично осведомлен как в политической истории Южной Аравии первой половины 6 в. н.э., так и в политической географии региона. Он сообщает:

«САВА БО ВЪ ѠМИРИТЕ^х ЛЕЖИ^т».

Исходя из этого, Саба' и не могла фигурировать как объект завоевания Аксума в эпоху Косьмы, будучи лишь «географическим» понятием. В славянском переводе Adulitana II нужно, таким образом, различать несколько слоев: текст самого Косьмы, искажения, предположительно внесенные копиистом «Христианской топографии», и попытки их интерпретировать славянским переводчиком. Сам этот предполагаемый копиист, еще помнивший следующий период войн Аксума с Химйаром, должен был жить немногим позднее самого Косьмы Индикоплова и, вероятно, жил он в Византии, скорее всего, в Константинополе — центре политической и религиозной поддержки Аксума в его борьбе против Химйара в VI в.

²⁷ «Царство Саба, то есть Омеритов... которое ... Господь называет в Евангелиях "царицей юга"».

«ТКАЧ, СЫН ТКАЧА»: ИЗ ИСТОРИИ СОЦИАЛЬНЫХ СТРАТ В ХАДРАМАУТЕ¹

Знаменитый вождь хадрамаутских киндитов ал-Аш‘ас б. Қайс ал-Киндй (умер в 40/660 или 42/662), владетель крепости ан-Нуджайр, локализованной Российско-йеменской экспедицией в восьмидесятых годах прошлого века близ города Тарйм, был, как известно, деятельным участником движения против халифа Абū Бакра. Халиф помиловал ал-Аш‘аса, но ‘Алй б. Абй Тāлиб дал мятежному киндиту презрительное прозвище: «ткач, сын ткача, лицемер, сын неверного».

Независимо от первоначального вероисповедания киндитского вождя и веры его предков, «ткачом» (ḥā’ik, разг. ḥēk, мн.ч. ḥawīk) могли тогда назвать любого из йеменцев². Южная Аравия издавна славилась своими тканями, а также изделиями из них — узорчатыми или полосатыми, с бахромой и кистями³. После смерти Пророка Мухаммада в его личных вещах остались два одеяния из полосатой йеменской ткани и йеменский кафтан.

Однако, несмотря на всю славу местных изделий, занятие ткачеством считалось уделом низшего сословья. Более того, в Хадрамауте слово «ткач» может обозначать и другие группы социально обделенных (мн. ч. *masākīn*) и «слабых» (мн.ч. *ḥu‘afā’*), живущих на жалованье — от ремесленников и торговых посредников до чернорабочих, водоносов и слуг. Низкий наследственный статус «ткачей» отражен в таком надежном этнокультурном источнике, как поэзия Хадрамаута на разговорном языке (об этом писали Мухаммад ас-Саққāф Бā Нақйл, ‘Абд ал-Қāдир ас-Ўаббāн и другие стихотворцы)⁴.

¹ Работа выполнена согласно программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурные взаимодействия в Евразии (Социум и предметный мир в традиционных обществах Азии)».

² См., напр.: M. LECKER, *Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda* // *Journal of American Oriental Society* 115.4 (1995) 641, n. 28.

³ R. B. SERJEANT, *Material for a history of Islamic textiles up to the Mongol conquest. Chapter XV. Textiles in Yemen* // *Ars Islamica* 13–14 (1948) 75–88.

⁴ См.: М. А. Родионов, *Демократический Йемен: Проблемы этнической консолидации* // *Этнокультурные процессы в странах Зарубежной Азии: XX в.* (М., 1991) 36–37, 47–48; он же, *Южная Аравия: Традиционное общество и окружающий мир (вторая половина XIX — первая половина XX века)* // *Россия, Запад и мусульманский Восток в колониальную эпоху* (СПб., 1996) 131–133.

В 1985, 1990 и 1998 гг. во время полевых разысканий в Хадрамауте я взял несколько интервью у местных ткачей. Полученный материал, как мне кажется, несколько уточняет представление об этой социальной страте.

Знакомство с темой началось в селении Садба, расположенном в Вадй-л-Каср — западном притоке Вадй Хадрамаут. Местные жители сразу указали на дом, принадлежавший семье наследственных ткачей Бā Зарқāн. Из беседы с хозяином Са'йдом Бā Зарқāном (18.03.1985), которому в то время было за сорок, выяснилось, что старшие члены семьи бросили ремесло в голодные послевоенные годы, когда налоги и цены на привозную хлопчатобумажную пряжу постоянно росли. Он и его молодые сородичи зарабатывают на жизнь починкой и продажей часов, включая электронные «японские», и редко вспоминают о своем происхождении. Впрочем, вертикальный ткацкий станок еще сохранялся в подсобном помещении. О не вполне забытых семейных традициях напоминали также настенные росписи, сделанные хозяином дома (в частности *бас-малла* в виде птицы), и его любовь к хорошим образцам хадрабийской одежды. Он с гордостью показывал зеленое мужское опоясание (ед. ч. *sbā'īya*, мн.ч. *sbā'īyāt*) с малиновым и серыми полосами и бахромой, говоря, что ее выткал хадрабиец Бā Мубайрўк, проживающий в Джидде (Саудовская Аравия). Кстати, некая одежда *subā'ī* из средневекового аденского тарифа, которую Роберт Сарджент в трактате об исламских тканях оставляет без перевода (отмечая, что его предшественник видел в ней «шарфы»⁵), наверняка и есть упомянутое опоясание. Эту одежду называют «семеричной» за то, что длина ее доходит до 7 локтей.

Вскоре (23.03.1985) удалось познакомиться с практикующим ткачом из города Бувайриқāt, что в Вадй-л-Айн на дороге в Вадй Хадрамаут. Это был 'Авад 'Умар Бā Қалāқил, почти семидесяти лет. В своей мастерской (*hāga*) на вертикальном станке он изготавливал женские головные платки (ед.ч. *niqba*, мн.ч. *niqab*) и в соседнем помещении красил их краской индиго (*nīl*). Технические приемы информанта вместе с терминологией описаны в моей книге о Западном Хадрамауте⁶. Для нас важно, что в последние годы номенклатура его изделий сузилась до женских платков, а его дети не продолжили дела отца ни при его жизни, ни после его смерти, последовавшей через несколько лет.

Стоит отметить, что в прошлом ткачи обычно красили пряжу или готовые изделия. Вероятно, образ подобной красильни, в жирных пятнах черной, синей, красной краски, с кипящими чанами, распространявшими запах на всю округу (отрицательная ольфакторная характеристика

⁵ SERJEANT, Material... 83, n. 65.

⁶ М. А. Родионов, Этнография Западного Хадрамаута: Общее и локальное в этнической культуре (М., 1994) 100–101, рис. 16.

социальных маргиналов⁷), повлиял на формирование низкого статуса профессии, воспринимавшейся как «грязная». Престижу занятия не способствовало и то, что в Северном Йемене им также занимались представители иноконфессионального (еврейского) меньшинства, практически выпадавшего из мусульманской социальной структуры.

Если на западе внутреннего Хадрамаута традиции ткачества прекратились к девяностым годам прошлого века, в основном вадии они еще сохраняются, хотя и находятся в упадке. ‘Убайд Мухаммад Ғалқан, ткач лет пятидесяти из поселка ал-Хазм, расположенного у южного борта вадии напротив Шибāма, рассказывал мне (4.02 и 9.03.1990), что в их поселке было когда-то тридцать ткачей, а нынче осталось всего трое. По его словам, в городе Тарим ткацким ремеслом занималось в недавнем прошлом сорок семей, но молодые отказались от занятия отцов.

Как и Ба Қалақил из Вадий-л-‘Айн, ‘Убайд Ғалқан изготавливает нуқбы, женские головные платки размером шесть на пять локтей каждый; причем ткет сразу шесть штук, делая соединительную ткань разрезанной, чтобы из этой бахромы можно было завязать кисточки. Среди неширокого ассортимента его изделий — хунна, или черный кисейный лицевой платок, который носят женщины в центральной части Вадии Хадрамаут, а также ‘усра (‘uṣra/‘uṣar), декоративная хлопчатобумажная полоса, используемая мужчинами как пояс.

Помимо стандартного вертикального станка, у информанта есть особое приспособление, с помощью которого можно ткать тесьму с серебряными и золотыми нитями, вышивать узоры, рисунки, надписи и т. д. Приспособление и изделие называется одним словом — хадва. Несложный рисунок или надпись требует около четырех часов работы. По мнению бедуинов из племени манāхил, сообщил ‘Убайд, украшения на одежде защищают от холода. Добавим, что это еще одна бережная функция орнамента, наряду с защитой от сглаза и бесплодия.

Главным центром ткацкого мастерства в Хадрамауте издавна считается портовый город аш-Шихр. Ткачи семейства Бин Микдād славились еще в средние века: их сбā‘ийи упомянуты в известной касыде ‘Абдаллāха Ба ‘Аббуда Ба Мазхиджа, участника борьбы с португальцами в XVI в. По всему Йемену пользуются спросом узорчатые мужские опоясания-шайдары (ед.ч. shaydhar, мн.ч. shayādhir), изготавливаемые шихрскими умельцами. Так мастер средних лет Мухаммад ‘Али ‘Абд ал-Қавй, с которым я беседовал 29.03.1990 г., работал преимущественно для мужчин из байт ‘али, большого подразделения племени ал-хумūм. Он ткал для них опоя-

⁷ C. CLASSEN, D. HOWES, A. SYNOTT, Aroma. The cultural history of smell (London—New York, 1994) Ch. 5: Odour of power. The politics of smell 161–162; русский перевод см.: Ароматы и запахи в культуре. Кн. 2 / Сост. О. Вайнштейн (М., 2003) 388–389.

сая, состоящие из двух кусков ткани, сшиваемых вручную и снабженных бахромой и кисточками — *аскӯл* (*athkūl/athākīl*).

Беседу с другим ткачом из аш-Шиҳра, по имени ‘Абдаллāх Мансӯр Бин Маш‘аб, которому тогда (04.12.1998) было около сорока лет, снимал на видеокамеру П. И. Погорельский. ‘Абдаллāх — потомственный мастер, обученный своему ремеслу отцом, а тот — дедом. Он делает шайдары для людей из племен. Охотно рассуждает о специфике своего дела. Наше искусство идет от джинов, говорил ему дед. Все йеменские ткачи, и в Хадрамауте, и в Шабве и на Севере, заняты лишь ткачеством, кроме которого, по его мнению, они ничего не знают.

Я напоминаю информатору хадрамаутскую пословицу: *Wish ‘arafak yā ḥēk bi-s-sināwa?* («Что ты знаешь, ткач, о колодезном орошении?»). Да, подхватывает ‘Абдаллāх, земледелие нас не кормит, мы заняты другим. Наши дети учатся до второго класса, а потом бросают школу и уже не видят ничего, ни школы, ни больницы, только пряжу да нити.

В Йемене статус человека отражен в традиционных правилах брачных соответствий. Жениху из низкой страты не получить в невесты ту, что выше его по рождению. Но сословные представления о чести находят этому другое объяснение. В нашем деле, объясняет информант, не обойтись без помощи женщин. Женщины наматывают нити на катушку, сучат пряжу. Поэтому браки заключаются только между своими, ибо нужна жена, понимающая, что такое ткачество.

Раньше, продолжает он, надо было ежедневно самим красить хлопковую пряжу, а теперь крашение быстрое, это облегчает работу. Красят индиго и химическими красителями. Раньше плотники делали деревянные части ткацкого оборудования из ильба (*‘ilb*), теперь — из яванской сосны (*ṣaraḥ*). Сам он пользуется старым челноком (*dhammār*) из темного ильба, которому, как утверждает, более сотни лет. Новые челноки светлого дерева — хуже. Сейчас он применяет индийскую пряжу, а когда-то, в тридцатых годах, привозная пряжа была немецкой, затем появилась английская и американская. Во время второй мировой войны импорт хлопчатобумажной пряжи прекратился, и ткачи Хадрамаута делали ткани из местной шерсти. Хлопчатобумажная пряжа покупается на вес — на *фарāсила* (ед.ч. *farāsila*, мн.ч. *farāsīl* = 20 фунтам). ‘Абдаллāху не нравится новая пряжа из искусственного волокна, хотя ему и приходится использовать ее, за то, что искусственные нитки в случае разрыва нельзя связывать в отличие от натуральных.

Длина шайдара — четыре локтя, *сбā‘ийи* — семь, ширина одинаковая — два локтя. Хорошую многокрасочную вещь делают от трех до пяти дней, и стоит она 5–6 тысяч риалов. Простой черно-белый шайдар изготавливается за день и стоит всего тысячу. Хотя у ‘Абдаллāха имеется хадва для тонкой работы, он не вышивает на изделиях свое имя или разные модные эмблемы, считая это лишней тратой времени и поводом

содрать с покупателя лишнее. Однако другие мастера аш-Шихра это делают: изображают на опоясаниях узоры, напоминающие сабейские буквы, ритуальные еврейские семисвечники, кресты и полумесяцы, схематические изображения орлов. Они не жалеют золотой нити и обязательно дополняют узоры своим именем. Особенно увлекаются подобным украшательством ремесленники из Шабвы. Сегодня на их продукции можно видеть исторические дворцы и замки, йеменские кинжалы-джамбии, различные надписи, вроде Coca-Cola или CNN. Многие в Йемене считают, что ткачеству нужна общественная поддержка, в том числе для сохранения старых традиций от неоправданных нововведений.

Угрозу для йеменского ткачества представляют новые технологии, ухудшающие качество изделий. Неблагоприятны и экономические условия, когда дешевая импортная одежда, имитирующая или пародирующая старые образцы, вытесняет более дорогие традиционные изделия. Но главная опасность заключается в том, что дети ремесленников больше не хотят нести на себе социальное клеймо предков.

Как и прежде, быть ткачом на Юге Аравии непрестижно. Невозможно представить, чтобы для поддержки местного производства патриот из Хадрамаута демонстративно сел за ткацкий стан, подобно великому индийцу Махатме Ганди. Или, что человек с родовым именем, звучащим по-русски как «ткачишка», мог в этих краях оказаться во главе духовной иерархии, подобно маронитскому патриарху (в 1898—1931 гг.) Илийасу Хойеку (= Ҳиwayуик) в Ливане. В Хадрамауте многие потомки ткачей выбирают другие профессии. В процессе рестратификации, активизировавшемся с 1994 г. после подавления в объединившемся Йемене сепаратистского мятежа, социальная роль племенной страты неизмеримо выросла. Поэтому некоторые представители бывших неправоправных страт выбирают для себя новые генеалогии, возводя свои родословия к одному из сильных и славных племен. Очень часто в качестве таких вновь обретенных предков оказываются благородные киндиты, чей вождь ал-Аш'ас б. Қайс по прозвищу «ткач» упомянут в начале нашего повествования.

О ДВЕРИ В КЕЛЮ ЕГИПЕТСКОГО МОНАХА¹

Тесты, вышедшие из среды пахомиевых монахов, а также сочинения более поздних авторов, посвященные пахомиеву общежитию, содержат богатый материал, позволяющий нам понять многие стороны повседневной жизни монастырей, которые в первой трети IV в. создал в Верхнем

¹ Сокращения, использованные в работе:

A. Patr. — “Изречения египетских отцов” (Apophtegmata Patrum); см. Les apophthegmes des pères. Collection systématique. Chapitres I–IX / Introd., texte critique, trad. et notes par J.-C. GUY (Paris, 1993) (SC 387) [далее: GUY] и PG 65.

Bo — бохайрская версия «Жития Пахомия»; см. S. Pachomii Vita Bohairice scripta / Ed. L. Th. LEFORT (Louvain, 1925) (CSCO 89, Scriptorum Coptici 7) [далее: LEFORT 1].

Ep. Am. — “Послание Аммона” (Epistula Ammonis episcopi); см. Sancti Pachomii Vitae Graecae / Ed. F. HALKIN (Bruxelles, 1932) [далее: HALKIN], 97–121.

Exc. — «Греческие извлечения из ‘Правил’ Пахомия» (Excerpta); см. Pachomiana Latina. Règle et épîtres de S. Pacome, épître de S. Théodore et «Liber» de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme / Éd. par A. BOON (Louvain, 1932) [далее: BOON], 169–182.

G' и т.д. — греческие версии «Жития Пахомия» (Vitae Pachomii); см. HALKIN.

H.L. — «Лавсаик» (Historia Lausiaca); см. The Lausiaca History of Palladius. A Critical Discussion, together with Notes on Early Monasticism / Ed. by G. BUTLER. Vol. 2 (Cambridge, 1904) [далее: BUTLER].

H.M. — «История монахов в Египте» (Historia monachorum in Aegypto); см. Historia monachorum in Aegypto / Éd. critique du texte grec par A.-J. FESTUGIÈRE (Bruxelles, 1961) (SH 34) [далее: FESTUGIÈRE].

Inst. — «Правила и установления» (Praecepta atque instituta); см. BOON, 53–62 и H. BASCH, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomius — der Mann und sein Werk (Würzburg, 1983) [далее: BASCH], 226–234.

Par. — «Паралипомена» (Paralipomena); см. HALKIN, 122–165.

Pr. — «Правила Пахомия» (Praecepta Pachomii); см. BOON, 13–52 и BASCH, 82–225.

RegHor — «Правила Орсисия»; см. Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples / Éd. par L. Th. LEFORT (Louvain, 1956) (CSCO 159, Scriptorum Coptici 23) [далее: LEFORT 3], 82–99.

S' и т.д. — саидские версии «Жития Пахомия»; см. S. Pachomii Vitae Sahidice scriptae / Ed. L. Th. LEFORT (Louvain, 1933) (CSCO 99–100, Scriptorum Coptici 9–10) [далее: LEFORT 2].

Vit. Ant. — Афанасий, «Житие Антония» (Vita Antonii); см. Athanase d’Alexandrie, Vie d’Antoine / Introd., texte critique, trad., notes et index par G. J. M. BARTELINK (Paris, 1994) (SC 400) [далее: BARTELINK].

Египте Пахомий Великий: из них мы узнаём о том, как были организованы монастыри, как и где жили монахи, чем занимались, что они ели, во что одевались и т.п. Однако до сих пор далеко не все бытовые реалии этой жизни стали предметом внимания исследователей. К одному из таких вопросов, включив его в контекст монашеской жизни Египта IV—V вв., теперь и обратимся.

Пахомиевы монахи жили в отдельных кельях, которые находились внутри монастырских стен, но, к сожалению, до нас не дошло ни одного описания кельи: мы можем только предполагать, какие она имела размеры, какова была ее утварь и т. п. Странным образом в наших текстах также ни разу эксплицитно не говорится о том, что келья пахомиан имела дверь. Это тем более удивительно, что там, где мы встречаем описание кельи отшельников или монахов полуотшельнического типа, непременно говорится о ее двери, которая отгораживала их от внешнего мира и служила защитой от непрошенных гостей, будь то разбойники, нежеланные посетители или звери.

Так, Афанасий рассказывает о том, что Антоний, начиная свою отшельническую жизнь, уединился в заброшенной языческой гробнице и, войдя внутрь, «закрыв за собой дверь» (κλείσαντος... τὴν θύραν)², которую он или сам соорудил, или купил³. Когда Антоний находился внутри жилища, «дверь обычно была закрыта» (συνήθως τῆς θύρας κεκλεισμένης)⁴. Хотя сочетание κεκλεισμένη θύρα может означать как запертую, так и просто закрытую дверь, в нашем случае можно думать, что дверь Антония запиралась изнутри (на какой-то засов или т. п.), чтобы препятствовать проникновению внутрь посторонних. Даже если сам Афанасий и не видел этого жилища Антония, надо думать, что он описывал обычную практику египетских отшельников: заняв пещеру (зачастую заброшенную египетскую гробницу), они приделывали к ней дверь, которая была (иногда постоянно) закрытой, а с приходившими они общались через окно. Так, например, об отшельнице Александре говорится, что она, уединившись в заброшенной языческой гробнице

² *Vit. Ant.* 8.2 (Bartelink, 156. 5–6).

³ Такая египетская гробница, представлявшая собой естественную или искусственную пещеру в скале, не имела двери. Трудно сказать, была ли поставленная Антонием дверь деревянной (обычно в Египте на изготовление дверей шла древесина дум-пальмы /см. А. Лукас, Материалы и ремесленные производства Древнего Египта (М., 1958) 665/; при этом нужно заметить, что деревянная дверь из-за нехватки своего леса в Египте была довольно дорогим удовольствием /ср. ниже прим. 25/, но источники молчат о том, как отшельники изготавливали, или покупали, двери), или сплетенной из пальмовых ветвей (см. ниже прим. 24).

⁴ *Vit. Ant.* 9.1 (Bartelink, 158. 1–2).

(ἐν μνήματι), в течение десяти лет все необходимое получала от посетителей через дыру в стене (δι' ὀπῆς); входное отверстие, кажется, было даже замуровано поскольку после смерти подвижницы, чтобы попасть в ее пещеру, пришлось «удалять замазку с двери» (ἀποχρίσαντες... τὴν θύραν)⁵. Также и Иоанн Ликопольский, построив на вершине горы келью, в течение тридцати лет не покидал ее и принимал приносимое ему через окно (διὰ θυρίδος)⁶, что предполагает, что дверь была все время запертой. Антоний, удалившись из пещеры в заброшенное военное укрепление (παρεμβολὴ ἔρημος), окруженное стенами, «заделал вход» (τὴν εἰσόδον ἀναφράξας) и принимал приносимую ему пищу через ограду⁷; видимо, вход также был замурован, поскольку спустя двадцать лет тем, кто желал увидеть его и подражать ему, пришлось разламывать дверь (βίβη τὴν θύραν καταβαλόντων), чтобы проникнуть внутрь⁸.

Впрочем, отшельники, кажется, могли обходиться иной раз и без двери, о чем свидетельствует рассказ о Макарии Александрийском из коптской версии «Лавсаика»: «Авва Макарий имел множество келий в пустыне... Некоторые из них были без дверей (ἀτρο), потому что находились во внутренней пустыне, куда не приходили люди... И в них он жил во время сорокадневного поста, и были они темными, потому что находились под землей»⁹.

Кельи монахов в Скиту и Келлиях также имели дверь. Так, например, Макарий Великий после беседы с братией «вошел в келью и закрыл (за собой) дверь» (εἰσῆρχετο εἰς τὸ κελλίον αὐτοῦ καὶ ἀπέκλειε

⁵ H.L. V (BUTLER, 21. 9).

⁶ H.L. XXXV (BUTLER, 100. 14); ср. H.M. I. 5 (FESTUGIÈRE, 10. 28–29).

⁷ Vit. Ant. 12. 3–4 (BARTELINK, 168. 10 сл.). Келья Антония на Горе также имела дверь, о чем свидетельствует рассказ Ap. Patr. (Syst.) VII. 14: Макарий пришел к Антонию «на Гору и постучал в дверь» (εἰς τὸ ὄρος, καὶ κρούσαντος αὐτοῦ τὴν θύραν...: GUY, 344 = Ap. Patr. (Alph.) Makarios 4 (PG 65, 264C).

⁸ Vit. Ant., 14. 2 (BARTELINK, 172. 5). Также и в пахомиевой литературе о двери в келью говорится только применительно к келье отшельника. Так в G^I § 6 Пахомий пришел к келье Паламона, постучал в дверь, и тот ему открыл (ἐκρούσεν τὴν θύραν... ἀνοίξας τὴν θύραν: HALKIN, 4.20; 5.4]; ср. Bo § 10: ἀρκωλζ εἰσοῦν εἰσοῦ... (LEFORT 1, 8.7); ср. G^I § 8 о том, как бес постучал в дверь кельи отшельника, и тот ему открыл (κρούων τὴν θύραν... καὶ ἀνοίξαντι... [HALKIN, 6.14–15]; ср. Bo § 14: ἀρκωλζ ἐπιρο... ἀροῦων ἐπιρο [LEFORT 1, 14.16–18]) и т. д.

⁹ H.L. XVIII (E. AMÉLINEAU, Histoire des Monastères de la Basse-Égypte (Paris, 1894) [далее: AMÉLINEAU], 239). Свидетельство коптского текста о том, что кельи Макария были без дверей, потому что сюда не приходили люди, отсутствует в греческом; здесь говорится о том, что «некоторые кельи были без окон» (ἀθυρίδωτοι: BUTLER, 51.13).

τὴν θύραν)¹⁰. Такая дверь могла запираяться не только изнутри (о чем свидетельствует рассказ из «Изречений отцов»: братья пришли к одному старцу в Келлиях, постучались /κρουσάν/ и, когда тот им не открыл, «сломали дверь и вошли» /καταβαλόντες... τὴν θύραν εἰσῆλθον/)¹¹, но и снаружи: так, в рассказе о Пимене говорится о том, что, когда он уходил, то запирал дверь на ключ (κλειδίον)¹². Примеры легко можно умножить.

Хотя в пахомиевой литературе мы часто встречаем сочетания «двери монастыря» (т.е. входные ворота)¹³, «дверь собрания»¹⁴, «дверь трапезной» и т.п.¹⁵, сочетание «дверь кельи» никогда не употребляется (ср. выше прим. 8).

В связи с этим один пассаж из «Правил» Орсисия (*RegHor* § 17), который до сих пор никем не привлекался для исследования, заслуживает внимания. Текст гласит: «Если кто-то встает ночью, чтобы цитировать (Писание), а тот, кто с ним в келье спит, не поднимается для ночного цитирования, то (бодрствующий)... должен выйти за дверь кельи и *стучать по циновке*, чтобы спящий встал... И если тот еще не встает, то (бодрствующий) должен звать его по имени, *стоя за циновкой*, пока он не встанет»¹⁶.

Из этого отрывка становится очевидным, что, с одной стороны, монахи могли жить по двое в келье, что, вероятно, отражает позднюю практику пахомиева общежития, когда монастыри оказались перенаселенными и вынуждены были пойти на такое отступление от первоначальных

¹⁰ *Ap. Patr.* (Syst.) IV. 30 (Guy, 202) = *Ap. Patr.* (Alph.) Makarios 16 (PG 65, 269A).

¹¹ *Ap. Patr.* (Syst.) VII. 53 (Guy, 386).

¹² *Ap. Patr.* (Alph.) Poimen 1 (PG 65, 317A).

¹³ В *G^I* для обозначения монастырских ворот всегда используется слово θύρα, т.е. «дверь», как правило, во мн. ч.: HALKIN, 18.13; 22.1; 24.25; 68.17 (ср., однако, ед. ч.: HALKIN, 15.11; 24.11); в коптских версиях всегда используется слово РО, которое означает не столько собственно «ворота» или «дверь», сколько «дверной проем»: см., например, LEFORT 2, 138.20; 139.16; 177.12. В *Ep. Am.* всегда употребляется слово πύλη, т.е. «ворота»: HALKIN, 98.1; 113.19; 117.8. В «Правилах» чаще всего встречаем *ostium monasterii* (*Pr.* 1, 49, 51, 52, 53, 57, что означает не собственно «ворота», а нейтральное «вход»), но иногда *fores monasterii* (*Pr.* 110, *Inst.* 3) и *janua* (*Pr.* 49).

¹⁴ В *Par.* § 17: θύρα τῆς συνάξεως (HALKIN, 140.13); в *Ep. Am.* § 14: θύρα τῆς ἐκκλησίας (HALKIN, 104.12); в *Pr.* 3: *ostium conventiculi*.

¹⁵ См. *G^I* § 111: θύρα (HALKIN, 72.9); *Pr.* 37: *fores convivii*; ср. также *Pr.* 50: *ostium xenodochii*.

¹⁶ ΕΦΕΡΠΒΟΛ ΜΠΡΟ ΝΤΡΙ ΝΚΩΛΖ ΕΠΤΟΜ... ΕΦΩΑΝΤΜΝΕΖΣΕ ΟΝ ΕΦΕΜΟΥΤΕ ΜΠΕΦΡΑΝ ΜΠΒΟΛ ΜΠΤΟΜ ΨΑΝΤΪΤΩΟΥΝ (LEFORT 3, 86. 35–36).

правил, с другой стороны, мы видим, что келья не имела двери и вместо нее висела циновка (**ТОМ**), которая закрывала дверной проем¹⁷.

Предположению о том, что в келье пахомиева монаха не было двери в собственном смысле слова, не противоречит и свидетельство *Pr.* 107, к которому обычно прибегают, чтобы доказать, что келья в пахомиевом монастыре запиралась. Латинский перевод Иеронима гласит: «Никто не должен спать в закрытой келье, и никто не должен иметь комнаты, которую можно было бы закрыть, если отец монастыря не даст на это разрешения по причине преклонного возраста или болезни»¹⁸. Коптский текст выглядит несколько иначе: «Никто не должен спать в закрытой (?) келье, и без разрешения никто не должен приобретать себе места, которое закрывается (?)»¹⁹. Здесь в обеих версиях также нет речи ни о двери, ни о том, что она закрыта на какой-то запор²⁰. На основании текста Орсисия вполне можно допустить, что и в *Pr.* 107 имплицитно речь идет о дверном проеме, завешенном циновкой.

¹⁷ Также и в *Pr.* 89 речи нет о двери: «Никто не входит в келью своего соседа, не постучав прежде» ([**ΠΝΕΛ**] **ΑΑΥ ΒΩΚ ΕΖ**[ΟΥΝ Ε]ΤΡΙ **ΜΠ**[ΕΤΖΙ]ΤΟΥΩ[**Γ** ΕΙΜ]ΕΤΙ **ΝΚΩ**[**Λ**]Ζ **ΝΨ**ΟΡΤΙ: [LEFORT 3, 30.25–26]); лат. текст: «Не позволяется входить в келью другого, не постучав прежде у входа» (*Cellam alterius, nisi prius ad ostium percusserit, introire illicitum est*). Иероним добавил *ad ostium*, но это «вход», а не «дверь».

¹⁸ *Clausula cella nullus dormiat, nec habebit cubiculum quod claudi possit, nisi forte aetati alicuius vel infirmitati pater monasterii concesserit*. Глагол *claudio* означает не только «запирать», но и «закрывать то, что было открыто». Можно заметить, что *separatus et clausus locus* у Иеронима (*Pr.* 52), в котором должны были размещать мирян, пришедших в монастырь, не подразумевает, что их там запирали; речь идет просто об отдельном от братии помещении.

¹⁹ **ΠΝΕΡΩΜΕ ΝΚΟΤΚ ΖΝ ΡΙ ΕΓΨΟΟΒΕ, ΟΥΔΕ ΠΝΕΛΑΑΥ ΝΡΩΜΕ ΧΠΟ ΜΑ ΝΑΓ ΕΓΨΟΟΒΕ, ΑΧΝ ΤΩΨ** (LEFORT 3, 32.8–9). Значение «закрывать» для глагола **ΨΩΩΒΕ**, который в *Pr.* 105 означает «быть раненым» или т.п. (см. CRUM, 618a), восстанавливается на основе латинского текста (*clausa cella* и *cubiculum quod claudi possit*) и греч. *Εxc.* (46), где текст гласит: «Μηδεις κτήσεται τόπον ἡσφαλισμένον χωρίς γνώμης τοῦ πατρός» (BOON, 181), т.е. «Никто, без разрешения отца, не должен иметь у себя места, которое можно было бы закрыть».

²⁰ См., например, ВАСНТ, 107: «Bei verschlossener Zelle... ein verschließbares Gemach haben»; *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples / Transl. par L. Th. LEFORT* (Louvain, 1956) (CSCO 160, *Scriptores Coptici* 24), 32: «dans une cellule verrouillée... un local verrouillée»; A. VEILLEUX, *Pachomian Koinonia. Vol. 2. Pachomian Chronicles and Rules* (Kalamazoo, 1981) 162: «in a locked cell... a locked room»; CRUM, 618a (со ссылкой на наш текст): «locked, bolted».

Такие циновки, хорошо известные нам по изображениям уже на древнейших египетских памятниках²¹, часто выполняли в Египте роль двери. Большинство египетских домов (как, впрочем, и кельи в пахмиевых монастырях) были сложены из мягкого кирпича-сырца, и, чтобы установить деревянную дверь, которая бы прочно держалась и хорошо открывалась, в дверной проем должна была быть вставлена либо деревянная, либо каменная рама, имевшая отверстия в верхнем и нижнем косяке, куда и вставлялись дверные шипы²². Эти дополнительные технические трудности и затраты, связанные с ними, а также нехватка и дороговизна дерева²³, приводили к тому, что дверной проем часто закрывали более простым способом, а именно циновкой²⁴. Такая дверь-циновка, закрепленная вдоль верхнего косяка дверного проема, при помощи шнура и нехитрого механизма легко поднималась вверх, скручиваясь при этом в рулон²⁵. Интересный рассказ, правда, применительно к окну, находим в бохайрском тексте «Жития» Пахомия (не имеет параллели в греческих версиях): однажды Пахомий стоял в собрании, «а над ним было окно, занавешенное циновкой (**ΘΥΜ**), и на этой циновке лежали два кирпича; один из братьев потянул веревку (**ΝΟΖ**), привязанную к (циновке), чтобы открыть окно и пустить свет в это место; и упали кирпичи на

²¹ См. резьбу по камню из пирамиды Джосера (3-я династия), где у верхнего косяка дверного проема можно видеть такую скрученную в рулон циновку.

²² См., например, H. BRUNNER, Tür und Tor // *Lexikon der Ägyptologie* 6 (1986) 779.

²³ В контрактах греко-римского периода о купле-продаже дома часто отмечалось, что дом имеет дверь (**οἰκία τεθωρομένη**), и это предполагает, что дом мог быть и без нее. Подробнее см. G. HUSSON, OIKIA. La vocabulaire de la maison privée d'Égypte d'après les papyrus grecs (Paris, 1983) 93 сл. Имеется ли в виду в последнем случае, что дверь, как дорогую вещь (в папирусах отмечено несколько случаев воровства дверей), перед продажей дома снимали (см. *ibid.* 97), или речь идет о доме, в котором изначально не было «стационарной» двери (**οἰκία ἀθύρωτος**)?

²⁴ Помимо циновок, которыми завешивали двери, в Египте с древних времен использовались двери, сплетенные из тростника или пальмовых ветвей. См., например, коптский текст *A. Patr.* 258 (M. CHAONE, Le manuscrit de la version Copte en dialecte sahidique des «Apophtegmata Patrum» (Cairo, 1960) 79; в греч. нет соответствующего рассказа) о том, как к авве Диоскору пришел брат и сказал: «Я не нашел двери для своей кельи». Тот ответил: «Возьми себе мою». Брат вынул эту дверь, выходящую на дорогу, взял ее и пошел. А старец повесил на проем циновку (**ΠΟΡΣ** = греч. **στρώμα**), (и она висела) до тех пор, пока не сделал он себе дверь из пальмовых ветвей». Конечно, такие двери были весьма хлипкими и не могли быть снабжены замком; подробнее см. O. KOENIGSBERGER, Die Konstruktion der Ägyptischen Tür (Glückstadt, 1936) 14.

²⁵ Описание такого механизма с рисунком см. *ibid.* 13 и рис. 8.

Пахомия...»²⁶. На примере этого свидетельства можно видеть, что окна в пахомиевых монастырях, также как и дверь в келью, завешивались циновками, снабженными этим простым механизмом. Для того, чтобы циновка не развевалась от сквозняка, на нижний ее край клали что-то тяжелое. Вероятно также и нижний край двери-циновки прижимался к полу изнутри чем-то тяжелым.

Если дверь в келье отшельника служила прежде всего защитой от непрошенных гостей, то в многонаселенном пахомиевом монастыре, к тому же окруженном стенами, такой опасности уже не было. Более того, устав монастыря предполагал, что келья монаха должна быть и днем, и ночью открыта для инспекции, которую без предупреждения могли проводить главы монастыря²⁷. Однако на основании имеющихся в нашем распоряжении свидетельств нельзя решить, была ли циновка все время поднятой (тем самым делая келью открытой для посторонних глаз), или на ночь²⁸ она могла опускаться, создавая тем самым «закрытую келью».

²⁶ *Bo* § 98 (LEFORT 1, 123. 10–14).

²⁷ См., например, *G'* § 74 о том, как Пахомий послал эконома монастыря в келью к одному из братьев для выяснения, почему тот не пришел к поучению; *Bo* § 84 и *S'* § 84 о том, как Феодор ночью отправился по кельям проверить, что делают братья; *Ep. Am.* § 20 о том, как Феодор ночью посетил в келье каждого из провинившихся братьев; *Ep. Am.* § 26 об инспекции в келью Патхельфия.

²⁸ Фраза *Pr.* 107: «никто не должен спать в закрытой келье...» — имеет в виду, конечно, ночной сон, поскольку днем монахи не спали.

ДВА МОТИВА АНТИИСЛАМСКОЙ ПОЛЕМИКИ В ХРОНИКЕ ГЕОРГИЯ МОНАХА

Хроника Георгия Монаха (иначе Амартола) была, как теперь установлено, написана в 845—846 г. и дошла до нас в двух версиях — оригинальной и переработанной после 872/873 г. Оригинальная версия представлена рукописью *Coislinianus 305* (P)¹. Список этот — неполный, изложение в ней доходит только до конца правления Константина Копронима (775 г.). Кроме того оригинальную версию отражает славянский (болгарский или сербский) перевод XIV в., т. н. *Лѣтовник*. В *Лѣтовнике* имеется текст, доходящий до конца правления Михаила Травла (829 г.), тогда как описание царствования Феофила почерпнуто там из хроники Симеона Логофета. Славянский перевод делался с гораздо более качественной рукописи, чем сохранившийся греческий кодекс.

Вторая версия существует в нескольких десятках рукописей, и всегда бралась за основу для изданий, поэтому и называется «вulgатой». Издание В. де Боора 1904 г. с разночтениями по 16 кодексам следует именно этой версии².

Terminus post quem для оригинальной версии — упоминание Михаила Синкелла (во фрагменте о сарацинах³) как «блаженного», т. е. умершего. Как известно, Михаил Синкелл умер 15.01.845 г. Вероятный *terminus ante quem* — отсутствие упоминания о 42 мучениках (пострадавших 6.03.845) в пассаже о взятии Амория (к этой дате необходимо добавить время, понадобившееся для того, чтобы византийцы доподлинно узнали о случившемся). Другой довольно твердый *terminus post quem* второй версии — ссылка в рассказе о павликианах на более пространное про-

¹ См. D. AFINOGENOV, Le manuscrit grec Coislin 305: la version primitive de la Chronique de Georges le Moine // *RÉB* 61 (2003). Описание *Coislinianus 305* (P): M.-A. MONÉGIER DU SORBIER, Recherches sur la tradition manuscrite de la chronique de Georges le Moine: la tradition directe (Thèse de doctorat soutenue à l'É.H.É.S.S. en 4.12.1985) 266–277.

² Georgii Monachi chronicon / Ed. C. DE BOOR. Editio stereotypa correctior, cur. P. WIRTH (Stuttgart, 1978). См. тж. D. AFINOGENOV, The date of Georgius Monachus reconsidered // *BZ* 92 (1999) 437–447.

³ Мы намеренно используем такую орфографию, близкую к исходной греческой. По мнению современных авторов слово Σαρακηνός происходит от арабского شَرْقي, «восточный», в основе которого корень √šrq. В славянской традиции этот этноним обычно транскрибировали как съракинъ, саракининъ.

изведение того же автора. Этот рассказ во второй версии существенно отличается от оригинала (в котором, м.п., нет такой ссылки) и к тому же переставлен в другое место. Автором рассказа во второй версии, по всей видимости, был Петр Сицилийский, более пространное сочинение которого на эту тему появилось после 872/3.

Как было обнаружено одним из нас, два куска, целиком взятых из второй версии, причем точно не из славянского ее перевода, а еще на греческой почве, оказались в славяно-русских минеях, в томах за май и декабрь⁴. Поскольку эти минеи, скорее всего, студийского происхождения, переработка хроники, похоже, имела место в Студийском монастыре.

Наше внимание было привлечено к особенно интересным страницам оригинальной версии, которые посвящены арабам, исламу и его основателю. В общем и целом, этот пассаж надо охарактеризовать как полемический мини-трактат⁵, направленный против ислама вообще и против арабов-мусульман в частности. Как таковой он вполне вписывается в историю византийской антиисламской полемики⁶. Композиционно он состоит из трех частей: введения о Мухаммеде и роде агарян, опровержении религии агарян (включая опровержение молитвословий) и историко-эзегетическую часть. В настоящей статье мы обратимся к первым двум рассуждениям.

Ближайшим источником этого текста считается Хроника Феофана Исповедника, которая, в свою очередь, опирается на некие восточные источники. К. Манго называет их неизвестными⁷, хотя Й. Вельгаузен в 1901, а затем и Э. Брукс в 1906 г. предположили, что в основе пассажа об исламе и Мухаммеде у Феофана — некая утерянная хроника, напи-

⁴ См. Д. Е. Афиногенов, К происхождению легенды о св. Арсени — воспитателе императоров Аркадия и Гонория // *ВДИ* 1 (2004).

⁵ Именно как мини-трактат особенно агрессивного характера характеризует пассаж о сарацинах исследователь антиисламской полемики А.-Е. Хури: А.-Th. KHOURY, *Polemique byzantine contre l'Islam* (Münster, 1966) 11.

⁶ Об антиисламской полемике см. А.-Th. KHOURY, *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e—XIII^e S.)* (Louvain, 1969). IDEM, *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e—XIII^e s.)* (Altenberge, 1982); C. GÜTERBOCK, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik* (Berlin, 1912); E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter* (Breslau, 1930); W. EICHNER, *Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern* // *Der Islam* 36 (1936) 133–162, 197–224; Ε. Δ. ΣΑΡΑΚΑ, 'Η κατά του 'Ισλαμ πολεμική των Βυζαντινῶν Θεολόγων (Thessaloniki, 1961); J. MEYENDORFF, *Byzantine views of Islam* // *DOP* 18 (1964) 118; И. МЕЙЕНДОРФ, Византийские представления об исламе // *Альфа и Омега* 4/7 (1995); 2–3/ 9–10 (1996).

⁷ Theophanis Chronographia / Ed. C. DE BOOR (Leipzig, 1883—1885) 333; C. MANGO, R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284—813* (Oxford, 1997) 465.

санная на греческом языке ок. 780 г. и привезенная в Константинополь палестинскими монахами, бежавшими после 813 г. от разрушения собственного монастыря. К подобным же выводам о наличии «Хроники завоевания» склонялись в разное время Н. В. Пигулевская (статьи 1967 и 1969 гг.), А. Праудфут (1974) и П. Шпек (1978)⁸. Утерянную греческую хронику впоследствии использовали сирийские источники, Дионисий Тельмахрский и «Летопись событий до 1234», изданная Ж.-Б. Шабо⁹. Первая часть трактата опирается почти целиком на Феофана, сохраняя присущую ему семитическую акрибию, которой тот, по догадке Веллгаузена, был обязан некоему сирийцу.

В отношении входящего в раздел критики исламского культа и обычаев «пассажа о *такбире*» (молитвенной формуле **الله أكبر**) нам кажется разумным предположить, что Георгий мог пользоваться неким источником, ныне утерянным. Как будет продемонстрировано в отдельной публикации, рассказы Феофана Исповедника о битвах при Ярмуке (636) и Финиксе (654) механически скомбинированы из западносирийской хроники Дионисия Тельмахрского, остатки которой сохранились в «Сирийском хронографе», у Михаила Сирийца и пр., и некоего трактата, направленного против монофелитов и главным образом Константа II. Следы непосредственного знакомства с этим произведением обнаруживаются также у Георгия Монаха и Василия Эмесского в «Житии Феодора Эдесского» (середина IX в.). Поскольку описание происхождения ислама также имеется и у Феофана, и у Георгия, причем у последнего (в оригинальной версии) оно подробнее, есть вероятность, что этот текст почерпнут из того же утерянного трактата, в котором описывались битвы при Ярмуке и Финиксе. Именно его, по-видимому, кратко резюмировал и Анастасий Синаит около 700 г. (это резюме затем также попало к Феофану¹⁰). В своих заметках о взаимоотношении трудов Дионисия, патриарха Михаила и Феофана Р. Хойланд приводит ряд доводов в поль-

⁸ J. WELLHAUSEN, *Die Kämpfe der Araber mit den Römern in der Zeit der Umayyiden* (Göttingen, 1901) 445–447; E. W. BROOKS, *The sources of Theophanes and the Syriac chronicles* // *BZ* 15 (1906) 578–587; Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ *Theophanes' Chronographia and the Syrian Chronicles* // *JÖBG* 16 (1967) 55–60; Она же, *Сирийская хроника Пс.-Дионисия Тельмахрского и византийская историография* // *ПС* 19 (82) (1969) 118–126.

⁹ I. ROCHOW, *Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes: quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813* (Berlin, 1991) (Berliner byzantinistische Arbeiten, Bd. 57) 46–48.

¹⁰ Anastasius Sinaita, *Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei* / Hrsg. K.-H. UTHEMAN (CChr, Series Graeca, 12) (Turnhout 1985) III, 1, 85–92, 59–60. *Theophanes Chronographia...* 332,8–19.

зу того, что этим «общим источником» мог выступить летописный труд Даниила бар Моше Тур-Абдинского¹¹.

Впоследствии этот же рассказ (на основе «вульгаты» Георгия Монаха) резюмировало и анонимное сочинение «Против саракин, именуемых измаилитами» (*Κατὰ Σαρακηνῶν οἱ καλοῦνται Ἰσμαηλίται*), опубликованное в т. 104, кол. 1448—1457 «Патрологии» Ж.-П. Миня. Это сочинение (иногда не вполне верно называемое «Против Мухаммеда»), как и Хроника Георгия Монаха содержит критику такбира. Тот факт, что Хроника Феофана не содержит этого пассажа, заставляет нас предположить отдельный источник для этих двух текстов. Иначе говоря, мы имеем у Георгия Монаха цитаты из одного из наиболее ранних (между 668 и 680 г.) источников о происхождении ислама и арабских завоеваниях. Другой источник таких сведений — западносирийская грекоязычная хроника, отраженная у Феофана, но не у Георгия.

Сравнивая тексты анонимного антиисламского полемиста, Феофана и двух версий Георгия, можно легко заметить, что в изложении Феофана, а за ним и Георгия Монаха в отношении арабского материала присутствует определенная орфографическая акрибия, которая практически полностью отсутствует и в анонимном трактате, и в «вульгате». Что особенно интересно в этом тексте — это указание на некоторого информатора, знакомого с арабскими реалиями: *παρὰ τῶν ἀκριβῶς εἰδότεων τὴν ἄλεκτον αὐτῶν*. Прибегая к каламбуру *δι᾿ ἄλεκτος* — ἄλεκτος и намекая тем самым на непонятность (бесписьменность?) арабского языка, Георгий ссылается при этом на человека, «доподлинно знающего» этот язык. Что скрывается за этой характеристикой? Как будет ясно из дальнейшего, лингвистический анализ, основанный на сведениях этого «знатока», находится в вопиющем противоречии с фонетикой арабского языка. В чем же тут дело?

ГЕНЕАЛОГИЯ МУХАММАДА

Раздел, посвященный этногенезу арабов (как бы мы выразились сейчас), почти полностью совпадает с текстом Феофана. В первую очередь надо отметить интересную (даже в сравнении с Феофаном) транслитерацию самого имени Мухаммад (*محمد*) как *Μουχοῦμεδ*, что может обозначать стремление Георгия как можно более точно передать краткую фатху перед мим-ташдид. Другие писатели, в том числе и антиисламский аноним (при всех возможных скидках на небрежность писцов), часто дают грецизированные формы вроде *Μωαμέθ*, *Μουαμέδ*. С другой

¹¹ The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles / Introd., transl. and annot. by A. PALMER, R. HOYLAND, S. BROCK (Liverpool, 1993) (Translated Texts for Historians 15) 100.

стороны, супруга Мухаммеда, знаменитая вдова Хадиджа (خديجة) во всех трех источниках (Аноним, Феофан, Георгий) передана вполне корректно как Χαδὶγᾶ.

Генеалогия арабских племен интересует автора утраченной хроники, а за ним и Феофана с Георгием только потому, что они в соответствии с требованиями жанра псогоса приводят сначала родословную предаваемого поруганию «лжепророка и вождя агарян». Начало арабского народа возводится ими, в соответствии с традицией, распространенной на христианском Востоке, к Измаилу и Агари: Ἰσμαῆλῖται, οἱ καὶ Ἀγαρηνοὶ καὶ Σαρακηνοὶ ἀπὸ Ἰσμαῆλ τοῦ ἐκ τῆς Ἀγαρ. С. Брок пишет об этом так: «Arabs are generally referred to in Syriac sources as *ἄγαρα*. As far as their identity and origin were concerned, seventh century writers already had available a tradition going back to Eusebios, according to which the Arabs had been classified as the descendants of Ishmael and Hagar». Именно в этом спектре и находится этимология слова *mhaggrāyē*, связанного с арабским *مهاجر*, *мухаджир*, истолковывавшегося как «сыны Агари», *בני הנגר* (*bnay Hagar*)¹².

Однако источник генеалогических объяснений Феофана Исповедника (как и Георгия, и анонимного автора «Протв саракин») лежит не столько в библейских повествованиях об Измаиле, сколько в собственно арабских сведениях о племенах арабской Джазиры. Как известно, в Библии в ВЗ (1 Парал 1:31 и др.), приводится список потомков Измаила: сыновья Наваиоф, Кедар, Адбеел (אֲדֵבְאֵל), Мивсам, Истур, Нафиш, Кедма. Последние трое в 5:19 именуются агарянами (*хагрим*). В других местах Библии к этому списку добавляются сыновья Мишма, Дума, Масса, Хедад, Фема, а также дочери Махлафа и Васемафа. Таковы библейские «измаильтяне». Однако в тексте Феофана-Георгия Монаха мы видим скорее те имена, которые привычно мелькают у исламских писателей, когда речь идет о роде Мухаммада. От Исмаила (Ἰσμαῆλ — здесь, как и в случае с Авраамом, Георгий употребляет привычную транслитерацию Септуагинты) произошел Низар (Νίζαρος), «отец их всех» а уже от него — Мудар (Μούδαρος, т. е. *مضر*) и Рабиа (Ραβίας, т. е. *ربيعة*), а от Мудара — Курайш (Κούραϊσος, *قريش*), Кайс (Κάϊσος, *قيس*), Тамим (Θεμίμης, *تميم*) и Асад (Ἀσάδος, *أسد*). Итак, мы видим здесь, хотя и в несколько неполной и искаженной форме не что иное как традиционную генеалогию северных арабов-аднанитов. Более полная форма этой

¹² S. BROCK, Syriac Views of Emergent Islam Studies on the Pint Century of Islamic Society / Ed. G. H. A. JUYNBOLL // *Papers on Islamic History* 5 (1982) 199–203, repr. in *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (London, 1984) (VARIORUM reprints: Collected studies series: CS199) 9–21.

же генеалогии представлена в сирийской «Летописи до 1234 г.». Там мы находим совмещение библейской и арабской генеалогий¹³.

Интересно, что именно здесь фиксируется существенное расхождение между анонимом и Георгием. Имена у анонимного автора даны с нередкой для грекоязычных писателей небрежностью: Мудар превращается в Мундара (то есть смешиваются المنذر и مضر), Κούραος превращается в результате метатезы в Κούσαρος, Низар — в Ἰτζαρος, а Рабия — и вовсе в загадочную Σκυλαραβία¹⁴. Причина такого немилосердного обращения с арабскими именами состоит, видимо, в том, что у византийцев просто не было единого четкого стандарта транскрипции арабских имен. Однако возникает резонный вопрос — действительно ли анонимное сочинение «Против саракин» хронологически предшествует Хронике Георгия, как на этом настаивает А.-Т. Хури? Наше впечатление состоит в том, что автор этого трактата, скорее всего, пользовался хроникой Амартола второй редакции как одним из источников.

В традиционной арабской генеалогии (хотя Мухаммад и говаривал, что «знатоки генеалогии лгут») *Низар*, единственный сын Маада, имел четырех сыновей, которые выделились в четыре больших племени: Ийад, Анмар, *Рабиа* и *Мудар*. Последние два делятся на несколько родов. Из Рабия образовались *Асад*, *Аназах*, *Абду-ль-Кайс* и два сына Уаиля (Бакр и Таглиб), Ханифа и многие другие. Племя Мудар разделилось на два больших объединения: *Кайс* Айлан ибн Мудар и род Ильяса ибн Мудар. Из Кайс Айлан: Бану Салим, Бану Хауазин и Бану Гатафан, от которых происходят Абс, Зубиан, Ашджа и Гани ибн Асур. Из Ильяс ибн Мудар: *Тамим* ибн Мурра, *Худхаиль* ибн Мудрика, Бану *Асад* ибн Хузаиман и рода Кинана ибн Хузаиман, от которых происходят *курайшиты*, потомки Фахра ибн Малик ибн Ан-Надр ибн Кинана. Племя *Курайш* делится на несколько родов, наиболее известные из которых: Джума, Сахм, Ади, Махзум, Тайим, Захра и три рода Кусая ибн Киляб: Абд Ад-Дар ибн Кусай, Асад ибн Абду-ль-Узза ибн Кусай и Абд Манаф ибн Кусай. Род Абд Манаф делится на четыре ветви: Абд Шамс, Науфаль, Мутталиб и Хашим. Именно из рода Хашим происходил отец Мухаммада Абдулла ибн Абду-ль-Мутталиб ибн Хашим¹⁵.

В тексте Феодора/Георгия мимоходом упоминаются также химьяриты (Ομηρίται / Αμμανίται), а также доисламское название Медины — Ясриб (Εθρίβου). В «Восточной летописи» также упоминаются эти имена¹⁶.

¹³ Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens / Ed. J.-B. СНАВОН (Paris, 1920) (CSCO 81/ scr. Syri. 36) 239.

¹⁴ Confutatio Mohamedis, 1448.

¹⁵ Encyclopedia of Islam, 544f; Кальб Джазират Аль-Араб, 230. Сахих Аль-Бухари, 1/475. Тарик Ард Аль-Курай'ан, 2/78–86.

¹⁶ Chronicon ad annum 1234... 227.

АФРОДИТА-КУВАР

Отдельного разбора требует обвинение, выдвигаемое Георгием арабам в том, что они являются тайными многобожниками и под именем Кувар (Κουβάρ) почитают не кого иного, как греческую богиню любви Афродиту. Сама эта тема характерна для антиисламской полемики со времен Иоанна Дамаскина, который в 100 пункте своего компендиума «О ересях вкратце» говорит, что арабы почитают богиню *Хабар*, то есть, по его мнению, Афродиту. Содержательно она связана с обвинением в идолопоклонстве, которое византийские авторы усматривали в ритуалах хаджа и конкретно в почитании Каабы.

Есть еще и доньне имеющая силу, вводя народ в заблуждение, религия измаилитов, предтеча антихристов. Она происходит от Измаила, рожденного Авраамом от Агари, поэтому они называются агарянами и измаилитами. Саракинами же их называют, потому что Агарь сказала ангелу: Сарра отпустила меня пустой (Σαρακηνοὺς δ' αὐτοὺς καλοῦσιν ὡς ἐκ τῆς Σάρρας κενοὺς διὰ τὸ εἰρησθαι ὑπὸ τῆς Ἄγαρ τῷ ἀγγέλῳ Σάρρα κενὴν με ἀνέλυσεν). Они были идолослужителями и поклонялись утренней звезде и Афродите, которую на своем языке называли Хабар, что значит великая (Οὔτοι μὲν οὖν εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὴ καὶ Χαβάρ τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλώσση, ὅπερ σημαίνει μεγάλη). Итак, до времен Ираклия саракины явно служили идолам; от его же времени и доселе у них появился лжепророк, называемый Мамедом¹⁷.

Но в позднейшей полемической традиции этот критический мотив обогащается новым доводом — критикой такбира. Этот мотив мы находим и в обеих версиях Георгия Амартола, и у анонимного автора трактата «Против саракин». У Феофана Исповедника этот пассаж начисто отсутствует, хотя историю про Мухаммада он излагает приблизительно так же, упоминая даже Абу Бакра. По словам же Георгия, арабы молятся «ἀλλά, οὐά, κουβάρ», что он объясняет как «ὁ θεὸς καὶ ἡ Ἀφροδίτη Κουβάρ». Особенный интерес представляет лингвистический комментарий Георгия, находящийся в оригинальной версии:

παρὰ τῶν ἀκριβῶς εἰδόντων τὴν ἄλεκτον αὐτῶν μεμαθήκαμεν. εἰ γὰρ ἔφασκον· ἀλλά, οὐ, κεβήρ, ἀρρενικῶς τοῦ κεβήρ ἐκφερομένου καὶ λεγομένου τοῦ ῥησιδίου κατὰ τὴν γλῶσσαν αὐτῶν, ὡς καὶ αὐτοὶ ἴσασι, ἐὰν ὁμολογεῖν θέλωσι, καλῶς ἔλεγον, ἀλλ' ἐπειδὴ φασιν·

¹⁷ De haeresibus // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. B. Kotter. Vol. 4 (Berlin, 1981) (Patristische Texte und Studien 22) 19–67. Перевод А. И. Сагарды под ред. Д. Е. Афиногенова: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Т. 5 (М., 2002) 123–155.

ἀλλά, οὐά, κουβάρ, θηλυκῶς ἐκφερομένου, ὃ ἐστὶν Ἀφροδίτη, σαφῶς ἐπιστομίζονται.

В «вульгате» дается несколько более пространное, но гораздо более нелепое объяснение:

ἔχει δ' ἡ λέξις τῆς μυσαρᾶς αὐτῶν καὶ παμβεβήλου προσευχῆς οὕτως· Ἀλλά, Ἀλλά, Οὐά, Κουβάρ, Ἀλλά. καὶ τὸ μὲν Ἀλλά, Ἀλλά ἐρμηνεύεται ὁ θεός, ὁ θεός, **τὸ δ' Οὐά μείζων**, τὸ δὲ Κουβάρ μεγάλη ἦτοι σελήνη καὶ Ἀφροδίτη. ὅπερ ἐστὶν οὕτως· ὁ θεός ὁ θεός μείζων καὶ ἡ μεγάλη, εἴτ' οὖν σελήνη καὶ Ἀφροδίτη, θεός.

Аноним, очевидно, опираясь на «вульгату» Георгия, пишет:

[sc. арабы] ...ὁρισθείσης προσευχῆς ἐπιτελεῖσθαι, ὡς εἴρηται ὡσὶν ἀνήκουστα, κάκεῖνα γραφῇ παραδοτέον, πρὸς πλείονα διδασκαλίαν αὐτοῦ Μαχούμετ, καὶ προσευχὴν ἔχουσιν οὕτως· Ἀλά, Ἀλά οὐακούβ, Ἀλά κουβάρ. Ταῦτα λέγονται πλειστάκις. Σημαίνει δὲ τὸ μὲν Ἀλά καὶ τὸ κουβάρ μείζονα, τὸ δὲ οὐά μέγιστον.

Очевидно, что вульгата/аноним предлагают немыслимую интерпретацию, основанную на самом туманном представлении об арабском языке. Самым спорным во всех трех изводах этого мотива является, разумеется, толкование «οὐά» (μέγιστον, μείζων или сочинительный союз «и»). Получается, что *такбир* согласно трем изводам может переводиться как:

Георгий, «оригинальная версия»: «Бог и Кубар [= Афродита]». Георгий, вульгата: «Бог, бог великий и величайшая [Селена и Афродита] богиня»;

Аноним: «Бог, бог, величайший бог Кубар»;

Очевидно, что последний вариант — самый достоверный. Именно его мы будем принимать за исходный.

Из рассуждений Георгия Монаха видно, что в основе его интерпретации — разница между словом κουβάρ, которое он пытается истолковать как прилагательное ж.р. «великая» и κεβήρ, которое он считает уместным здесь прилагательным м.р. Для знающего арабский язык ясно, что речь идет о прилагательном كَبِيرٌ, которое имеет правильную форму ж.р. كَبِيرَةٌ, что никоим образом не подходит для объяснения Георгия. Даже с учетом сложностей транскрипции мы получаем что-то вроде κεβήρα, но никак не κουβάρ. Известно, что в такбаре употреблена грамматическая форма превосходной степени, т.н. элатив (в терминологии арабских грамматиков اسْمُ التَّفْضِيلِ), а синтаксически она описывается как абсолютный элатив¹⁸. Вполне вероятно, что именно это слово и лежит в основе загадочного κουβάρ за отъятием алифа. Здесь есть одна деталь:

¹⁸ C. BROCKELMANN, Arabische Grammatik (Leipzig, 1953) § 55, S. 69.

в традиционной арабской фонетике, ориентированной на хиджазскую норму произношения, начало слова **أكبر** маркировано хамзой. Однако, как справедливо указывают современные арабисты-диалектологи, хамза практически не произносилась не-хиджазскими арабами (или не ориентировавшими свое произношение на коранические нормы). Иначе говоря, хамза практически не произносилась вовсе¹⁹. Если при транскрипции греческими буквами для передачи *каф* с танвином использовать звук [u], наподобие того, как, например, [y] (*ы*) используют для передачи шва в еврейском или гласной 5-го порядка в эфиопском, то слово **κουβάρ** начнет получать некоторое объяснение. Возникает резонный вопрос, где же начальный *алиф*? И вот здесь становится видна главная ошибка интерпретации Георгия (или его информатора). Если мы сложим все транскрибированные слова вместе, то получим: **ἁλλαουακουβάρ**, что буквально соответствует арабской формуле такбира **الله أكبر** [allah-u 'akbar]. Ошибка Георгия в том, что он принял окончание номинативного статуса **هُ** [-hu] за союз (**σύνδεσμος**) **و** [wa-]. Правильная форма, согласно Георгию должна звучать как **ἁλλα οὐ κεβήρ**, но такая конструкция невозможна в арабском. Односоставное предложение подобного рода традиционно имеет в качестве предиката именно абсолютный элатив (эта формула хиджазского происхождения и подобные ей встречаются в Коране), то есть форма **كبير** синтаксически не отвечает этим требованиям.

По всей вероятности, так же как в случае с Феофаном, здесь надо предположить, что информатор Георгия Монаха был не арабом, а либо греком, слабо знакомым с арабским языком, либо каким-то семитом не-арабом (сирийцем?). Действительно, в рамках арамейского языка вышеприведенные объяснения не выглядят столь уж абсурдно.

Подводя итог, можно сказать, что в «пассаже о саракинах» Георгий Монах использует мотив критики такбира, также присутствующий в анонимном произведении «Против саракин». Эта традиция, как мы говорили, находит отражение у Иоанна Дамаскина, обвинявшего арабов в идолопоклонстве и видевишему в ритуалах поклонения Каабе языческий культ богини Хабар (в его истолковании Афродиты), вербализуемый в такбаре²⁰.

Конкретно-историческое и идеологическое содержание как известного обвинения Дамаскина (**Χαβάρ**), так и пассажей о такбаре у анонимного полемиста и Георгия Монаха еще нуждается в уточнении. По меньшей мере странно, что для «арабского имени Афродиты» Хабар даже не было

¹⁹ J. BLAU, A Grammar of Christian Arabic (Louvain, 1966) (CSCO 267, Subs. 27) 84: almost complete disappearance of the glottal stop. Ср. также Замечания на с. 83–103. BROCKELMANN, Arabische Grammatik... § 2c, S. 7.

²⁰ См. D. J. SAHAS, John of Damascus on Islam (Leiden, 1972). A. LOUTH, St John Damascene. Tradition and originality in Byzantine theology (Oxford, 2002).

предложено удовлетворительного объяснения. Д. Сахас в своей монографии, специально посвященной антиисламской критике Дамаскина, довольно туманно говорит только о том, что «Хабар», вероятно, отражает культ 'Асар. В отношении утренней звезды он предполагает астральный культ планеты Венеры.²¹ Однако попытки ученых связать астральный культ, упоминаемый полемистами, с поклонением богине 'Уззе, оказались практически безрезультатными²². Поэтому, за неимением лучшего объяснения можно восстановить гипотетически такую картину: зная о неких «элементах язычества» у арабов, а также о большом значении такбира в исламе, Дамаскин (в 743 г.), и другие полемисты «достроили» картину, увязав эти два сюжета в один — о культе «Хабар-Кубар».

Георгий Монах, пользуясь, видимо, услугами некоего информатора, пытается применить критический метод для уточнения анализа такбира и даже навести порядок с передачей арабских имен на греческий. Результат таких попыток двойственен: хотя транскрипции имен стали точнее, недостаточное представление о нормах арабского синтаксиса (напомним, что для Георгия арабы — дикари, и язык их бесписьменный) заставило его применить неверную интерпретацию такбира. В оправдание византийского хрониста можно сказать, что, неосознанно принося точность перевода с арабского в жертву идеологии, он следовал давней традиции.

Интересно, что обвинение арабов в многобожии и поклонении идолам, равно как и распространении у них эротических и астральных культов находит параллели и в тех обличениях, которые сам основатель ислама обращал к своим соплеменникам. Так, возникновение «шарк» (*ассоциации [sc. изначально хорошего с позднейшим языческим]*) связывалось исламскими теологами с вырождением культа Каабы, который из почитания древнего священного места превратился в почитание предмета, отчего Коран называет жителей Та'ифа, Накхи и Кудайда словом مُشْرِكُون, т.е. «те, кто связывает, ассоциирует». Здесь можно увидеть универсальную циклическую модель превращения монотеизма обратно в политеизм.

²¹ SAHAS, John of Damascus... 72.

²² G. R. HAWTING, The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam (Cambridge, 1999) 85–86, 142.

«ЗЛАТОЕ СОЧИНЕНИЕ» ИБН 'АББАСА САМУИЛА АБУ НАФРА

Однажды, в 70-х годах, когда я преподавал русский язык в тунисском университете, ко мне в группу пришла женщина, не намного моложе меня, гражданка Швейцарии. Она сказала, что ее зовут Мелания Перрен. Дочь русских эмигрантов, Мелания уже с некоторым трудом говорила на родном языке и хотела «подновить» свой словарный запас (родным для нее стал французский). Ее муж — г-н Перрен — сотрудник представительства ООН в Тунисе. До приезда туда она и ее муж работали несколько лет в швейцарской миссии в Москве. Оба исключительно милые, симпатичные и интеллигентные люди.

При расставании они буквально вынудили меня взять (я отказывался изо всех сил) маленькую книжечку, в кожаном переплете, напечатанную в 1778 г., т.е. во времена Екатерины II, через пару лет после подавления Пугачевского бунта!

Когда супруги Перрен дарили ее мне, они мотивировали это тем, что книга издана в России и должна туда вернуться. К сожалению, смущенный дорогим подарком, я не расспросил, как книга попала к ним. В то время я любил бродить среди книжных развалов на базарах тунисской столицы и копаться в кучах книг, среди которых попадались и на русском языке, изданные в Петербурге, главным образом, в первые годы XX века. То в моих руках оказывался школьный учебник истории, то рассказы для детей о «Трех царствах природы», романы Лидии Чарской или новеллы Саши Черного. На некоторых из них стояли библиотечные штампы: «Командная библиотека броненосца «Три святителя», «СПб Александровский институт. Библиотека воспитанниц»... Уходило поколение эмигрантов, бежавших из Крыма с русской эскадрой и нашедших приют на далеких берегах Северной Африки. Теперь их книги, с порванными страницами и без обложек, лишившиеся своих хозяев, сиротливо лежали на земле, засыпанные такими же потрепанными книжками и старыми журналами на арабском и французском языках.

Я и предположил сначала, что сделанный мне подарок тоже был найден на одном из таких развалов. Но позднее, рассмотрев его более внимательно, понял, что ошибся: у него, очевидно, была другая судьба.

Размер 10 на 16 см., 94 стр., в кожаном переплете.

На книге штамп библиотеки монастыря Нилова пустынь (илл. 3б), куда была подарена в 1788 году (см. приписку на илл. 3а). Нилова пустынь — это название мужского монастыря, который располагался до революции на островах озера Селигер. По свидетельству словаря Брок-

гауза и Ефрона, «пустынь основана в половине XVI века преподобным Нилом Столобенским, мощи которого здесь почивают; она прекрасно обустроена, владеет обширными землями и рыбными ловлями на Селигере и некоторых других озерах Тверской губернии. Ежегодно сюда стекаются множество богомольцев из губерний Тверской, Смоленской, Псковской и Новгородской. В день храмового праздника (27 мая) собирается народу до пятнадцати тысяч. Летом ежедневное пароходное сообщение с городом Осташковым»¹.

Потом, уже после революции, когда монастырь был закрыт, а библиотека пошла по рукам, судя по экслибрису, книга попала к некоему Владимиру Шишову (илл. 1). Кто такой Шишов установить не удалось. Но художника, которому был заказан экслибрис, найти не стоило большого труда. Это Александр Силин, родившийся в 1883 году в Москве. Окончил Московский университет. Художественное образование получил в воскресных рисовальных классах при Строгановском училище и в частных школах. Работал в области иллюстрирования книги, а также в живописи и акварели, читал курс истории искусств в высших учебных заведениях Ростова на Дону.

Экслибрисом начал заниматься с 1923 года и исполнил 35 книжных знаков. Один из них можно увидеть приклеенным с внутренней стороны обложки нашей книги. Другие — в альбоме, изданном в Москве: «Экслибрисы художников Российской Федерации». Умер художник во время войны, в 1942 году².

Подаренная мне книга называется «Самуила раввина иудейского ЗЛАТОЕ СОЧИНЕНИЕ, содержащее беспристрастные о Христе рассуждения, на Пророческих изречениях и действительном их исполнении, а наипаче на нынешнем состоянии рода иудейского и различных его переменах основанные, которыми обличается слепота иудеев, тщетно по сие время ожидающих пришествия Мессии, и льстящих себя надеждою, паки от всех стран света быть собранным и с честью возвращенным во Иерусалим»³ (илл. 2).

Как следует дальше из «примечания», «книга сия на арабском языке писана в начале одиннадцатого столетия после последнего разорения Иерусалима. В тайне у жидов содержалась около двухсот лет. Потом с арабского на латинский переведена Доминиканского Ордена монахом Алфонсом Бономом, и под заглавием *Aureum Opus* вышла в свет первым тиснением в Венеции 1339 года, вторым в Мадерате 1693 года, третьим в

¹ Энциклопедический словарь Брокгауза—Ефрона. Т. XXI (СПб., 1897) 147.

² Е. Н. Минаев, Экслибрисы художников Российской Федерации (М., 1971) 253.

³ Самуила раввина иудейского Златое сочинение (СПб., 1778) [I] (далее: Златое сочинение...).

Люцерне 1736 года, а четвертым на латинском и греческом в Лейпциге... напечатана 1769 года»⁴.

С латинского переведена иеромонахом Варлаамом (илл. 2, 3б–в).



Илл. 1. Экслибрис, выполненный художником А. Силиным

Первое впечатление при знакомстве с книгой — что этот некий Варлаам, вовсе не переводчик, а автор, сочинивший сей антиеврейский опус, и перед нами пример того, как православие боролось с другими религиями. Книга написана в форме писем «Самуила Раввина Марокканского к Раввину Исааку, главному учителю синагоги, что в Субьюлмете Марокканском городе».

Прежде всего настораживает само название города, находящегося где-то в Марокко. Добро бы адресат находился в Фесе или в другом крупном или портовом городе. Но Субьюлметы нет ни на одной географической карте.

⁴ Златое сочинение... [VIII].

Далее: и автор писем, и адресат почему-то предпочитают изъясняться между собой по-арабски. Не выдумка ли это все? И кто такой этот Варлаам?

Консультации со специалистами-семитологами, прежде всего с Г. М. Демидовой, подтвердили, что в XI веке раввины действительно часто знали арабский язык лучше своего еврейского.

Дальнейшие поиски обнаружили существование и иеромонаха Варлаама. Его мирская фамилия Гловацкий, он служил при, тогда недавно открытом, императорском шляхетском кадетском корпусе в Петербурге, впоследствии стал архимандритом⁵. И его перевод «Златого сочинения» тоже весьма известен. До революции он неоднократно издавался в Петербурге и Москве, два раза в Киеве и один раз в Харькове. В Российской национальной библиотеке (бывшей ГПБ) хранятся несколько ее экземпляров, правда, издания более поздние, вышедшие почти на пол столетия позже.

В отличие от первого издания, в более поздних изменилось местопребывание адресата: вместо «Исаака, главного учителя синагоги, что в Субьюлмете Марокканском городе»⁶, на титульном листе читаем: «Исааку, раввину Кордубскому»⁷. Никаких пояснений к смене адреса обнаружить не удалось. Это еще больше усиливает в читающем ощущение неподлинности текста, его фальсифицированности.

Правда, прилагательное «кордубский» вполне допустимо отнести не к городу Кордова, но ко всему государству — Кордовскому халифату. А загадочная «Субьюлмета» могла появиться в результате того, что иеромонах Варлаам при переводе просто искажил подлинное наименование города. На территории Марокко в ту пору действительно существовал небольшой городок с похожим названием Седжельмеса. О нем известно, что в нем, как и в Фесе, находилась талмудическая академия⁸. Средневековый еврейский поэт Авраам ибн Эзра (1092–1167) в элегии на страдания евреев в Испании и Северной Африке превозносил Седжельмису, как «город мудрецов и талмудической учености»⁹. Однако предположение, что это русский переводчик исковеркал первоначальное название, оказывается явно несостоятельным при сравнении с латинским текстом,

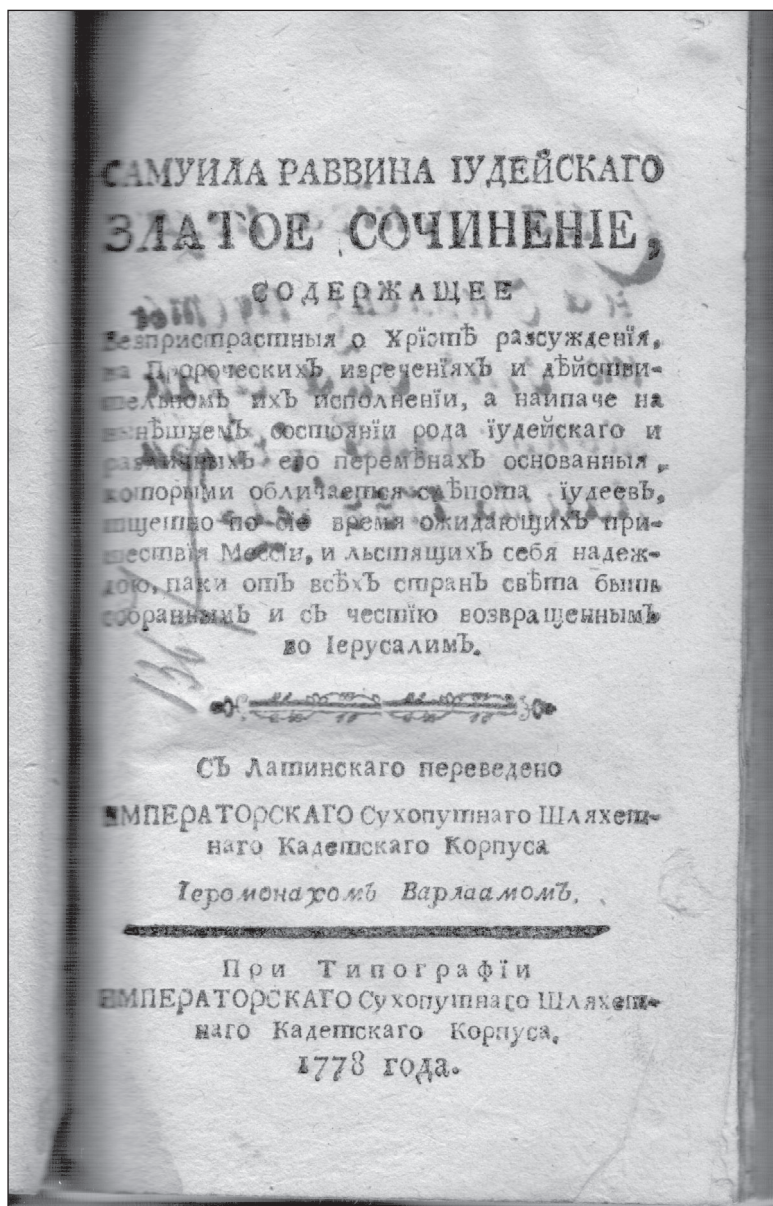
⁵ Православная Богословская Энциклопедия. Т. III (СПб., 1902) Стлб. 148.

⁶ Златое сочинение... 1.

⁷ См.: Златое сочинение Самуила Марокского раввина иудейского, заключающееся в письмах к Исааку раввину Кордубскому на обличение иудейского заблуждения, в наблюдении моисейского закона и ожидании мессии, якобы еще не пришедшего / Перевод с латинского вновь исправленный и нужными примечаниями дополненный в Киево-Печерской Лавре (Киев, 1829).

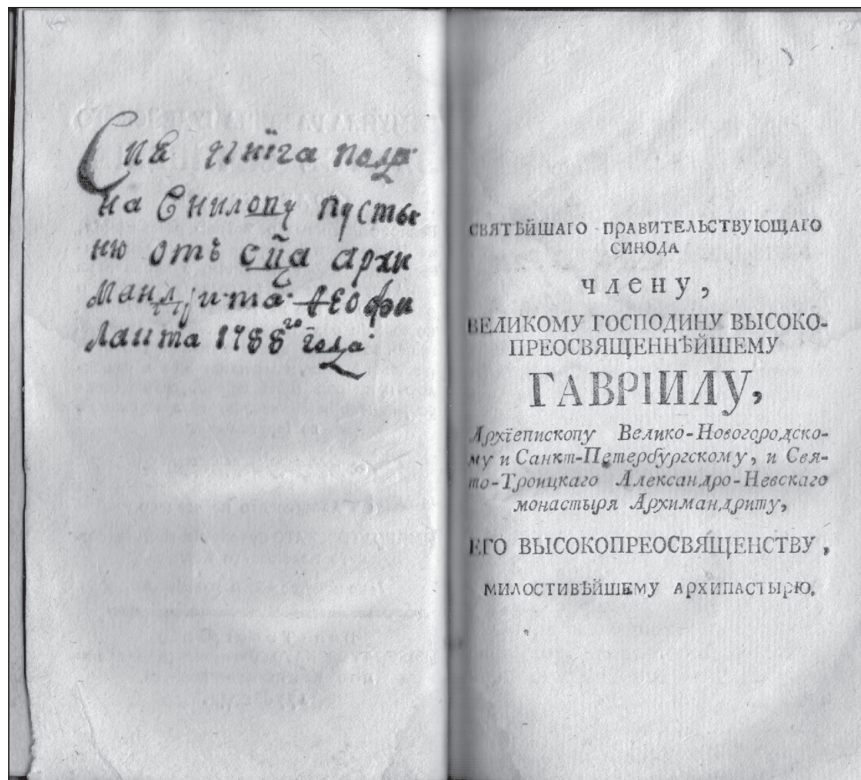
⁸ Еврейская энциклопедия. Т. X (СПб., б.г.) Стлб. 640.

⁹ Там же.



Илл. 2. Титульный лист первого издания «Златого сочинения»
на русском языке. С.-Петербург, 1778

с которого им был сделан перевод. Там тоже упоминается не Седжель-меса, а «subinlincia»¹⁰.

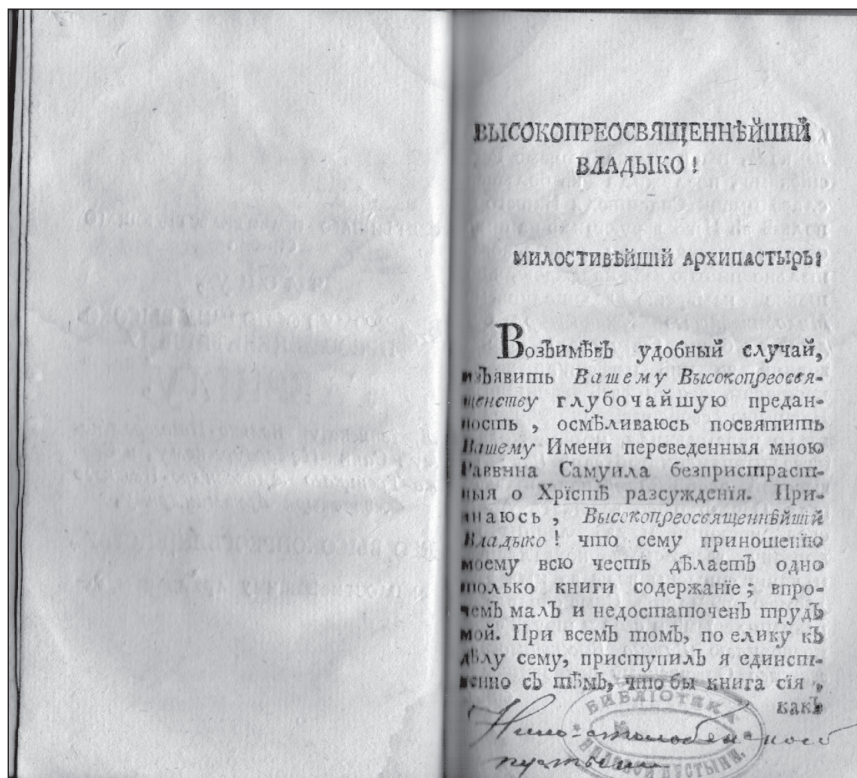


Илл. За–в. Первые страницы «Златого сочинения» (без нумерации)

На первых страницах автор как бы делится с раввином Исааком своими тайными сомнениями в правильности понимания основ иудаизма, предваряя речь словами: «Бог да сохранит тебя, любезный брат, ... Я довольно знаю, что в наши времена исполнение премудрости в тебе обитает, и мы почитаем тебя с преславными твоими толкованиями надеждою нашего известования в сомнительствах закона и пророков; почему я, желая иметь участие в твоём учении, предлагаю тебе исходища моего сердца, и те сомнения, которые нашел я в законе, пророках, и других писаниях, и которые, чувствуя в душе моей, страхом мучуся. С сим прибегаю я ко обильному твоему знанию и мудрости, и посылаю тебе сию

¹⁰ Так, со строчной буквы! См. Rabi Samuelis redargutio contra iudeorum errores... (Colonia (Köln — С. Ф.), 1493) F. 3 (aa iij) r. Титульный лист этого издания см. на илл. 4.

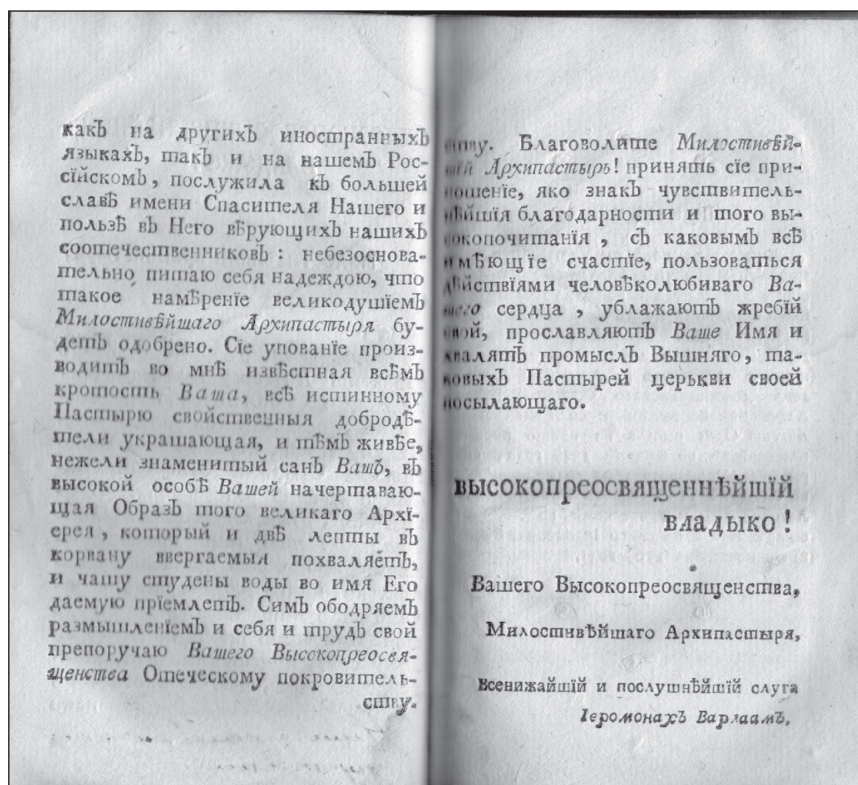
книжку, уповая по Божию благоволению тобою утвержден быть во истине и получить изъяснения в сомнениях»¹¹. Но далее автор уже ни в



чем не сомневается и, сбросив маску, открыто сыпет обвинениями в адрес ненавистных иудеев. Вот только перечень названий последних глав: «О слепоте и неверии иудейском», «Как пророки предсказали слепоту Иудеев и их неверие во Христа», «Отвержение Богом Иудеев за неверствие их», «Бог отвергнул посты субботы и жертвы иудейские, а христианские избрал», «Отвержение синагоги и избрание церкви», «О том, что христианское пение приятно Богу» и т.д.

В нашей Национальной библиотеке книга описана на имя Самуила Марокканца. Оказывается, что и такой человек когда-то существовал. Его полное имя — Ибн 'Аббас Самуил Абӯ Наср, ренегат (т.е. человек, сменивший веру), сын Йёгудй ибн 'Аббаса из Феса, жил в XII веке. О нем известно, что он изучал философию, математику и медицину. С научной целью путешествовал по Ираку, Сирии, Азербайджану и Когиста-

¹¹ Златое сочинение... 1–2.



ну¹². В городе Мараге он стал уверять, что ему дважды являлся Магомет, вследствие чего он перешел в ислам, приняв имя Самау ал-Магрибй. Им написан полемический трактат «Ифхām ал-Йахūd» («Опровержение евреев»)¹³.

Однако версия, что этот Самуил Марокканец — автор данной книги, представляется маловероятной, хотя Еврейская энциклопедия прямо указывают на это в статье, посвященной переводчику с арабского на латинский Альфонсу Бонигоминису (в русском переводе — Альфонс Боном):

«Альфонс Бонигоминис (Bonihominis) — имя переводчика на латинский язык антиеврейского памфлета, арабский оригинал которого был составлен Самуилом ибн Насром ибн Аббасом, более известным под именем Самуила Марокканца. Первое издание этого памфлета было

¹² Когистан — «страна гор», старое название области в верхнем течении реки Зеравшан.

¹³ Это не от известного глагола *фахима* «понимать», а от глагола *фахама* «молчать», который в IV породе, как дает словарь Х. К. Баранова, означает «заставить замолчать», «закрывать оппоненту рот (аргументом)».

озаглавлено “*Epistola ad r. Isaacum contra errores judaeorum, ex arabico latine per Alfonsum Bonihominis*”¹⁴.

Как мне кажется, не мог быть автором такой «эпистолы» раввин, пусть даже и сомневающийся, ни до принятия им ислама, ни тем более после. Что не мог быть после — об этом со всей очевидностью говорит последняя страница сочинения, где пророк Мухаммед характеризуется в таких выражениях, которые не совместимы ни с мировоззрением новообращенного средневекового мусульманина, ни с современными понятиями толерантности¹⁵.

Более убедительной выглядит версия, высказанная тоже на страницах Еврейской энциклопедии, но в другом месте, что на основании «Опровержения» Самуила ибн Нафра «в 15 веке составлена [а не переведена. — К. Ю.] известная антиеврейская брошюра под названием “*Epistola Samuelis Marocani*”»¹⁶. Она была в Европе достаточно популярна и издавалась там не четыре раза, как указано в предисловии к русскому переводу, а только на латыни девять раз, на немецком языке пять раз, на итальянском тоже пять раз...

Таким образом, перед нами не очень «уклюжая» подделка, выполненная в популярном в свое время жанре посланий, написанная где-то в XIV или XV веке католиками и взятая на вооружение православной церковью. И описывать ее следует не на Самуила Марокканца, а как анонимное сочинение, или же на имя «переводчика» — Альфонса Бонигониса, который, возможно, и является подлинным ее автором.

¹⁴ Еврейская энциклопедия... Т. II. Стлб. 158–159.

¹⁵ Златое сочинение... 94.

¹⁶ Еврейская энциклопедия... Т. I. Стлб. 70.

Rationes breues magni

rabi Samuelis iudei nati. sed de iudaismo ad fidei ca-
tholicam conuersi. quibus quicquid verus christicola. sa-
tem modice sapiens potest iudeorum errores valide et
aperte reprobare et condemnare. eos tam ex nostris q̃
ex suis proprijs prophetis efficacissime conuincere.



HC 14268

ВМС ІА 4615; 1279

Stillw 5104



Илл. 4. Титульный лист
одного из наиболее ранних латинских изданий
«Эпистолы» 1493 года

НАДПИСЬ В ГАРЕМЕ ЭРЗЕРУМА (ПО СЛЕДАМ А. С. ПУШКИНА)

1.

В 1994 г. профессор Санкт-Петербургского университета А. А. Долинина опубликовала статью «Вокруг одной цитаты у А. С. Грибоедова»¹, в которой, в частности, привела текст писем, которыми обменялись в 1930 г. Юрий Николаевич Тынянов (1894—1943), писатель и литературовед, и академик Игнатий Юлианович Крачковский (1883—1951), востоковед-арабист. Приведу отрывки из этих писем, которые дали толчок к нижеследующему повествованию.

Тынянов — Крачковскому:

«...Вашим письмом Вы сами даете мне повод обратиться к Вам за разрешением еще одного цитатного вопроса.

В Пушкинском «Путешествии в Арзрум», которым я теперь занимаюсь, в главе V есть следующее указание: на цветных окнах арзрумского гарема Османа-паши Пушкин видел надписи, «взятые из Корана». «Одна из них, — пишет он, — показалась мне очень замысловатой для мусульманского Гарема: *тебе подобает связывать и развязывать*».

Точно ли из Корана надпись и имеет ли она тот двусмысленный оттенок, который Пушкин ей придал?»²

Крачковский — Тынянову (через 10 дней):

«...Не собрался сразу Вам ответить, потому что и ответа-то настоящего у меня нет. За цитатой Пушкина несомненно чувствуется восточный (арабский) оригинал и смысл фразы мне ясен, хотя он и не тот, что пришел в голову поэту и его информатору. Несомненно, что фраза (обращенная вероятно к Аллаху) значит, как мы говорим — «Тебе (единому) подобает вязать и решать». К сожалению в Коране оригинала я не могу найти: может быть она взята из изречений Мухаммада, так называемых хадисов. Не теряю надежды, что случайно когда-нибудь натолкнусь на предполагаемый оригинал, а теперь вынужден ограничиться общим предположением»³.

¹ А. А. Долинина, Вокруг одной цитаты у А. С. Грибоедова // Россия и арабский мир. Сборник статей (СПб., 1994) 78–85.

² Там же. 82.

³ Там же.

К этому обмену письмами в статье А. А. Долининой есть ее комментарий, который я приведу полностью:

«Оригинала приводимой Пушкиным надписи Крачковский, вероятно, так и не нашел, ибо в примечаниях Тынянова к «Путешествию в Арзрум» и в его работах, касающихся этого произведения, упомянутая фраза никак не комментируется»⁴.

Так выглядит проблема, поставленная когда-то Тыняновым лично перед самим собой. Он не счел нужным выносить ее на публичное обсуждение, как явствует из заключительного замечания А. А. Долининой, которое процитировано выше. Но теперь, когда письма обоих корреспондентов опубликованы, они вероятно вызовут не одну попытку внести ясность в вопрос, занимавший Тынянова. И одной из таких попыток является настоящее сообщение.

2.

По письму Крачковского можно догадаться, каким путем он искал ответ на вопросы Тынянова. Он, конечно, воспользовался конкордансом к Корану и с его помощью установил, что в Коране искомой фразы нет. Что касается хадисов, то в тридцатые годы конкордансом Венсинка⁵ Крачковский воспользоваться еще не мог. Конкорданс к хадисам начал печататься только в 1936 г., а закончился печатанием, когда ни Тынянова, ни Крачковского уже не было в живых. Поэтому самое первое, что можно было сделать после Крачковского, чтобы ответить на один из двух тыняновских вопросов, это заглянуть в конкорданс к хадисам.

Оказалось, что и среди хадисов нет ничего похожего на искомую фразу. Таким образом, закрыть вопрос об источнике этой фразы опять не удалось. Однако окончательно прояснилось, что ни Коран, ни сборники хадисов источником не были.

Между тем, само выражение «связывать и развязывать» достаточно характерно для арабского языка. Оно зафиксировано у Лейна, который опирался на классические арабские словари. Оно зафиксировано и в словаре Влад. В. Полосина, основанном на росписи древнеарабских поэтических текстов⁶. В самом общем виде смысл арабского выражения «связывать и развязывать» можно пояснить фразой «заключить сделку (договор) и расторгнуть ее (или его)». Напомню, что и Крачковский не усомнился в арабском происхождении фразы. В письме Тынянову он на-

⁴ Долинина, Вокруг одной цитаты... 83.

⁵ A. J. WENSINK, *Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwatta' de Mālik, le Musnad de Aḥmad ibn Ḥanbal. Avec le concours de nombreux orientalistes. T. I–VII* (Leiden, 1936—1969).

⁶ Влад. В. Полосин, *Словарь поэтов племени 'абс (VI—VIII вв.)* (М., 1995).

писал совершенно определенно и уверенно: «За цитатой Пушкина несомненно чувствуется восточный (арабский) оригинал и смысл фразы мне ясен».

И все же, при всей этой ясности, никакие словари не выводят нас на такой текст, выдающееся значение которого сделало бы разбираемое выражение крылатым и достойным воспроизведения в качестве настенной, скажем, надписи.

3.

Более продуктивными мне кажутся результаты анализа русского фразеологизма, который Крачковский сопоставил с арабским «связывать и развязывать». Напомню соответствующее место из его письма. «Несомненно, — написал он Тынянову, — что [эта] фраза <...> значит, **как мы говорим**, — «Тебе (единому) подобает *вязать и решать*». В словах «как **мы** говорим» субъектом, конечно, являются не «мы, арабисты», а «мы, русскоязычные».

Действительно, в «Братьях Карамазовых»⁷ Ф. М. Достоевского в главе «Великий инквизитор» есть такая фраза: «Ты обещал, ты утвердил своим словом, ты дал нам право *связывать* и *развязывать* и уж, конечно, не можешь и думать отнять у нас это право теперь»⁸. В вариантах этого романа читаем: «...эта масса изречений, показаний, жестов, криков — о, это так влияет, так может подкупить убеждение; но ваше ли, господа присяжные заседатели, ваше ли убеждение подкупить может? Вспомните, вам дана необъятная власть, власть *вязать* и *решить*»⁹.

А в «Настольном словаре для справок по всем отраслям знания» Ф. Толля¹⁰ слово «духовник» поясняется следующим образом: «Лицо, не ниже пресвитера, принимающее исповедание грехов кающегося, с правом *вязать* и *решить*».

Приведенные примеры показывают, что в русском литературном языке действительно существует (или существовало в позапрошлом веке) выражение, очень близкое к надписи в эрзерумском гареме — *вязать* и *решить*. В одной из приведенных цитат место этого выражения занимает другая пара слов — *связывать* и *развязывать*¹¹, которая даже полностью

⁷ Опубликовано в 1879—1880 гг.

⁸ Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 14: «Братья Карамазовы» (Л., 1976) 229, стк. 29–31.

⁹ Там же. Т. 15: «Братья Карамазовы». Рукописные редакции (Л., 1976) 167, стк. 6–10.

¹⁰ СПб., 1864.

¹¹ Этот фразеологический дублет — чистой воды галлицизм. См. об этом ниже прим. 13.

совпадает с эрзерумской надписью. Если к этому добавить, что исконное значение глагола «решить» — это ни что иное как именно «развязать»¹², то мы увидим, что между эрзерумской надписью и всей серией примеров из русских литературных источников никакой разницы просто нет.

4.

Происхождение русского фразеологизма *вязать и решить* известно — он восходит к Евангелию от Матфея, к словам Иисуса, обращенным к апостолу Петру. «И дам тебе ключи Царства Небесного; и что *свяжешь* на земле, то будет *связано* на небесах; и что *разрешешь* на земле, то будет *разрешено* на небесах»¹³.

В русскую фразеологию это место Евангелия вошло, как мы видели, в сокращенной форме, то есть просто как пара глаголов («связывать и развязывать» или «вязать и решать»). Совместное употребление этих архаичных глаголов служит для образной характеристики очень большой власти, оно содержит в себе скрытое сравнение какой-либо власти с властью, данной когда-то Богом апостолу Петру. Во всем остальном это выражение вполне синонимично таким, тоже употребительным в языке, формулам, как «судить и прощать» или «казнить и миловать». Этот ряд однотипных оборотов помогает приблизиться и к смыслу эрзерумской надписи: «Тебе, дескать, подобает связывать и развязывать, судить и прощать, казнить и миловать».

Но все это относится, разумеется, к русской фразеологии, к русскому обороту связывать и развязывать¹⁴. К сожалению, не могу сказать,

¹² М. ФАСМЕР, Этимологический словарь русского языка. Т. 3 (М., 1987) 479.

¹³ Мф. XVI:19. См. также: «Истинно говорю вам: что вы *свяжете* на земле, то будет *связано* на небе; и что *разрешите* на земле, то будет *разрешено* на небе» (Мф. XVIII:18). В русском переводе Нового Завета употреблены глаголы, происходящие от разных корней (вязать/связать и решать/разрешать). А во французском переводе в соответствующих местах Евангелия от Матфея стоят однокоренные глаголы *lier* (связывать) и *délier* (развязывать). Цитирую по изданию 1810 г.: «19. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu *lieras* sur la terre *sera lié* dans les cieux; et tout ce que tu *délieras* sur la terre *sera délié* dans les cieux» (Мф. XVI:19) и «18. Je vous dis en vérité, que tout ce que vous *aurez lié* sur la terre *sera lié* dans le ciel; et tout ce que vous *aurez délié* sur la terre *sera délié* dans le ciel» (Мф. XVIII:18). В пушкинскую эпоху перевода Нового Завета на русский язык еще не существовало (Евангелия печатались только по-церковнославянски), и образованные люди пользовались нередко французским переводом (в том числе, вероятно, и Пушкин; судя по глаголам, и Достоевский).

¹⁴ Раскавычивание цитаты из Евангелия от Матфея и превращение ее во фразеологизм началось, повидимому, уже в раннехристианской богословской литературе. Ср.: «Не царям Христос дал власть связывать и разрешать, но апостолам и их преемникам, и пастырям, и учителям» (Иоанн Дамаскин, Три защитительных

существует ли подобный фразеологизм в других языках, например — в арабском, персидском и турецком, на одном из которых и была, надо полагать, сделана эрзерумская надпись¹⁵. Если бы он нашелся, то по контекстам, в которых он встречается, тоже, вероятно, можно было бы судить о его происхождении.

В соответствующих местах арабских Евангелий употребляются разные пары слов, в частности, *раба́та* — *тала́қа* (в рукописи, переписанной в Дамаске предположительно в XIII в.¹⁶) и *‘ақада* — *тала́қа* в другом месте той же рукописи¹⁷. Но рукописей арабских Евангелий много, и как в них представлен интересующий нас фразеологизм, сказать сейчас сложно. В современном печатном издании Евангелия 1974 г. (карманном) это пара глаголов *раба́та* — *ха́лла*, и в издании арабской Библии прошлого века — точно так же.

В этой маленькой коллекции найдется место еще одному примеру — арабскому выражению *асх̣а́б ал-ха́лл ва-л-‘ақд* в значении «властители». Оно почти несомненно восходит к евангельским текстам. Его зарегистрировал Х. К. Баранов¹⁸, но в каком тексте (христианском или мусульманском) он его встретил, не известно.

5.

Пока не найдены все необходимые языковые свидетельства в пользу христианского толкования гаремной надписи, некоторую поддержку такому толкованию дает ответ на второй тыняновский вопрос. Имеет ли разбираемая надпись двусмысленный оттенок?

Тынянов не пояснил, в чем именно могла бы состоять эта двусмысленность. Крачковский, судя по его письму, тоже признавал наличие какой-то двусмысленности в пушкинском тексте¹⁹. Признаюсь, что я не смог догадаться, что оба корреспондента имели в виду. Но разбираясь

слова против порицающих иконы или изображения / С греч. перевел А. Бронзов (СПб., 1893) 83). Из этого или подобного ему источника фразеологизм мог попасть не только в русский язык, но и в языки других христианских народов.

¹⁵ Язык надписи не указан Пушкиным, как ничего не сказано им и о том, кто переводил надпись и на какой язык — русский или французский. Оба обстоятельства подталкивают, при реконструкциях, к умножению версий.

¹⁶ D 226, т. 3, л. 74a (арабская рукопись из собрания С.-Петербургского филиала Института востоковедения РАН).

¹⁷ Там же, т. 3, л. 75b:4.

¹⁸ Арабско-русский словарь / Около 33000 слов. Составил проф. Х. К. Баранов. Кн. I (М., 1970) 541 (корень *с-х-б*).

¹⁹ Напомню его собственные слова, приводившиеся выше: «...и смысл фразы мне ясен, хотя он и не тот, что пришел в голову поэту и его информатору» (курсив мой. — В. П.).

с этим вопросом, я вдруг обнаружил, что сама надпись-то *никакого* отношения к гарему не имеет, и ее поэтому нужно вообще выводить из гаремного контекста.

Из пушкинского текста определенно следует, что порученец Паскевича, а также переводчик и напросившийся к ним в компанию Пушкин побывали во дворце эрзерумского губернатора. «Нас ввели в открытую комнату, — пишет Пушкин, — убранную очень порядочно, даже со вкусом, — на цветных окнах начертаны были надписи, взятые из Корана. Одна из них показалась мне очень замысловата для мусульманского гарема: *тебе подобает связывать и развязывать*. Нам поднесли кофию в чашечках, оправленных в серебре...». В этой же комнате, по словам Пушкина, состоялся разговор с отцом плененного русской армией губернатора и препирательства сторон относительно посещения гарема, которые закончились тем, что, как пишет Пушкин, «Нас повели через сад, где были два тощие фонтана. Мы приблизились к маленькому каменному строению». Вот в этом строении и находился гарем, внутри которого Пушкину побывать однако так и не удалось.

Подмена в повествовании понятий — приемной залы на гарем — была произведена Пушкиным искусно (это видно хотя бы по письмам Тынянова и Крачковского) и почти наверняка — умышленно. Ввиду общедоступности пушкинского текста, я не буду проследивать, как это было сделано. Приведу только — как ключ к пониманию этой технологии — одно высказывание А. Блока. «Всякое стихотворение — покрывало, растянутое на остриях нескольких слов, — записал он в своем «Дневнике», — Эти слова светятся, как звезды. Из-за них существует стихотворение. Тем оно темнее, чем отдаленнее эти слова от текста»²⁰. В какой-то мере это наблюдение справедливо, видимо, и для прозы²¹. В пятой главе «Путешествия» такими «колышками» (для сюжета, который нас здесь интересует) являются слова *евнух* и *гарем*. На пространстве в неполные четыре книжные страницы они встречаются 14 раз. При этом 13 раз они употреблены Пушкиным, так сказать, «правильно» и точно и только один-единственный раз — «неправильно», когда приемное помещение губернаторского дворца было названо им гаремом, и не просто гаремом, а даже мусульманским гаремом.

Именно к этому, единственному не к месту употребленному слову *гарем* подвёрстаны Пушкиным и надпись *тебе подобает связывать и развязывать*, и, казалось бы, совершенно излишний эпитет *мусульман-*

²⁰ А. Блок, Дневник, декабрь 1906 г.

²¹ Может быть, еще ближе к нашему случаю наблюдение французского писателя Жюль Ренара: «Если в фразе есть слово “задница”, публика, как бы она ни была изысканна, услышит только это слово» (Ж. РЕНАР, Дневник. Избранные страницы / Пер. с франц. Н. Жарковой и Б. Песиса (М., 1965) 114).

ский к слову «гарем». *Других* гаремов просто не бывает, и во всех остальных случаях (шесть раз до этого места и три раза после него) слово гарем употребляется без всякого определения.

Все это говорит, на мой взгляд, о двух серьезных вещах. Во-первых, Пушкин специально создал ситуацию, *приостанавливающую* внимание читателя на надписи (и Тынянов чутко отреагировал на это). Во-вторых, или Пушкину прямо в эрзерумском дворце объяснили христианское происхождение разбираемой надписи — или же он самостоятельно опознал в ней Евангелие, намекнув на курьезность ситуации тем, что к ненужному здесь слову «гарем» (вместо «приемный зал») добавил очень нужное определение «мусульманский». Замысловатость²² надписи для Пушкина заключалась в том, что она была христианской по содержанию и происхождению, а находилась в мусульманском присутственном месте. В этой надписи поверженный турецкий управитель пашалыком²³ уподоблялся апостолу Петру. По не вполне понятным причинам Пушкин не стал писать об этом прямо, без обиняков. Можно предположить три ситуации, которые, по отдельности или в комбинациях, привели к «замысловатости» пушкинского текста.

Одна из них — процедура превращения мужчины в евнуха. В ней оба евангельские глагола, но в своем обычном, не переносном значении²⁴, играют определенную роль и могли бы дать в зале с надписью по-

²² Пушкин написал (см. выше): «...одна из них показалась мне замысловата». Из «Толкового словаря» Вл. Даля: «**Замысловатый**, о человеке и о деле, остроумный, глубоко и дельно вникающий и придумывающий, умный и мудреный. **Замысловатость**, ж. Свойство, качество замысловатого». Из 18-томного ? академического ? словаря русского языка: замысловатый — 1) не сразу понятный, сложный, мудреный, причудливый, затейливый. Из подтвердительных цитат: «[Дамы] заняли и закружили его своими разговорами, подсыпая кучу самых замысловатых и тонких аллегорий, — которые все нужно было разгадывать, отчего даже выступил у него на лбу пот» (Н. В. Гоголь, Мертвые души). У самого Пушкина в стихотворении «Движение» (написано в 1825 г., напечатано в 1826 г.): «Движенья нет, сказал мудрец брадатый. Другой *смолчал* и стал пред ним *ходить*. Сильнее бы не мог он возразить; Хвалили все ответ *замысловатый*...» (курсив мой. — В. П.). Или в стихотворении «Вяземскому»: «Язвительный поэт, остряк замысловатый, И блеском колких слов, и шутками богатый. Счастливый Вяземский, завидую тебе...».

²³ Губернией; см. прим. 25.

²⁴ В визите во дворец эрзерумского губернатора принимал участие в качестве переводчика русский офицер, о котором Пушкин сообщает следующее: «18-ти лет попался он в плен к персиянам. Его скопили, и он более 20 лет служил евнухом в хареме одного из сыновей шаха. Он рассказывал о своем несчастье, о пребывании в Персии с трогательным простодушием». «В физиологическом отношении, — заключает Пушкин, — показания его были драгоценны».

вод для каламбура. Но могла ли — это вторая ситуация — «выписка» из Евангелия находиться в приемной мусульманского губернатора? Вместо прямого ответа (это — дело турколога-османиста) процитирую статью об Эрзеруме из справочника 1864 г.: «Эрзерум <...> местопребывание трехбунчужного паши²⁵, армянского *патриарха* и греческого *епископа*; 33 тысячи жителей, из коих $\frac{1}{3}$ *христиан*»²⁶ (курсив мой. — В. П.). Губернатору несомненно приходилось принимать у себя упомянутых христианских иерархов, а текст надписи имел к ним прямое отношение и означал самим фактом своего присутствия во дворце официальное признание суверенитета христианской церкви. Так что, вероятно, надпись все же была. Но оповещать читателя об этом Пушкин видимо не мог по цензурным соображениям. Ведь во время всех русско-турецких войн обязательно поднимался вопрос об угнетении христиан в Османской империи, хотя сами угнетаемые не всегда, как отмечал В. В. Бартольд, бывали согласны с заступниками из Европы²⁷. Мирного соседства евангельского и коранических текстов во дворце турецкого чиновника цензура не пропустила бы. И, наконец, третья ситуация: надпись действительно соседствует с кораническими сентенциями, но не идентифицируется турками как евангельская. Некоторые основания для такого предположения дает рассказ арабского автора X в., о трогательной встрече некоего шейха со своим рабом, который когда-то бежал от хозяина и спустя годы стал видным военачальником, эмиром. Хозяин при этой встрече публично дарует эмиру «вольную»²⁸. А тот, обретя законную основу для своей власти, и обладав своего, бывшего уже теперь, хозяина, отвечает ему следующими словами: «Пользуйся, господин, властью, которой наделил тебя Аллах, с уверенностью человека, который знает, что эмир — его вольноотпущенник, и знай, что ты не развяжешь то, что я свяжу, и не

²⁵ Османская Турция административно делилась на вилайеты (или пашалыки), во главе которых стояли муширы, имевшие ранг трехбунчужных пашей.

²⁶ Настольный словарь для справок по всем отраслям знания. В трех томах / Изд. Ф. Толль. Т. 3 (СПб., 1864) 1119. Согласно этому же справочнику (т. 2, с. 1124), в Османской империи проживало до 14 миллионов христиан, из которых 13 миллионов придерживались православного вероисповедания.

²⁷ В. В. Бартольд, Турция, ислам и христианство // Он же, Сочинения. Т. VI (М., 1966) 413–431, особ. 430–431. Эта статья была написана и опубликована в 1915 г., когда Россия в очередной раз находилась в состоянии войны с Турцией (шла первая мировая война).

²⁸ По шариату, раб не может иметь власти над мусульманами, и нарушение этой нормы составляет главный смысл рассказа ат-Тану́хй. Подобный юридический казус стал сюжетом комедии «Растерявшийся султан», написанной Тауфйком ал-Хакймом, классиком новой египетской литературы, в 1960 г., возможно, под влиянием рассказа ат-Тану́хй. См.: Тауфик аль-Хаким, Пьесы (М., 1979) 145–225 и прим. 29.

*связаешь то, что я развяжу»*²⁹. Однако по одному только тексту (и всему рассказу в целом) все же трудно судить, парافраз ли это Евангелия или уже органический арабский фразеологизм, лишенный каких бы то ни было конфессиональных аллюзий.

²⁹ ат-Танухи, Абу Али аль-Мухассин, Занимательные истории и примечательные события из рассказов собеседников / Пер. с араб., пред. и прим. И. М. Фильштинского (М., 1985) 95 (курсив мой. — В. П.).

Рецензии

НОВЫЕ КНИГИ ПО КОПТОЛОГИИ И ХРИСТИАНСКОМУ ЕГИПТУ

А. ПАПАКОНСТАНТИНУ, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*. CNRS Éditions, Paris, 2001. XXIV+474 P. ISBN: 2-271-05849-X.

Работа французской исследовательницы Ариетты Папаконстантину интересна во многих отношениях, но прежде всего — новым подходом к уже хорошо известной теме. Как кажется, никто еще до Папаконстантину не пытался «перевести» обширный материал эпиграфики и папирологии в плоскость агиологии. А ведь это может дать очень много — и, прежде всего, географию египетского благочестия (предполагаемые места почитания святых, частота встречаемости культа и т. д.). Папирологический и эпиграфический материал сопоставлен со свидетельствами письменных источников, литургических и календарных упоминаний. Составленный исследовательницей инвентарь святых, упоминаемых в надписях и папирусах, включает небольшой аналитический комментарий для каждого святого и библиографическую подборку основной литературы о нем (р. 41–225). Вкупе с многочисленными таблицами и картами он делает эту работу превосходным справочником для всех тех, кто берется за подчас непростую задачу — отыскать следы почитания разных христианских святых в Египте византийского или раннеарабского времени. Однако это еще не все. Вторая часть монографии содержит собственно исследовательскую часть, где Папаконстантину пытается определить основные типы святых, упоминаемых в папирусах и надписях (библейские праведники, восточные святые, мученики, святые жены, дети-святые, солдаты, целители и т. д.) и титулатуру святых — этот необходимый и важный для научного осмысления элемент «агиографического этикета». Отдельная глава посвящена основным местам, связанным с почитанием святых. И, наконец, подробно рассмотрены разнообразные формы культа — столь характерные для всего средневековья «практики благочестия»: различные аспекты праздников в честь святых, эпитафии и графитти, вокации, амулеты, молитвы, апотропеи с именами святых и прочее. Нам остается только присоединиться к мнению известнейшего французского папиролога Жана Гаску, который во введении к данной монографии пожелал всем прочесть эту работу с тем же неподдельным интересом, с каким он прочел ее сам, и высказал мысль о том, что методы и подходы, продемонстрированные исследовательницей, уже в ближайшем будущем могут войти в арсенал современных ученых.

P. VAN MOORSEL, Les peintures du monastère de Saint-Paul près de la mer Rouge / Avec des contributions de P. GROSSMANN et P.-H. LAFERRIÈRE, et la collaboration de V. GHICA, K. INNEMÉE, K. CRENA DE IONGH, A. LECLER et J. RIJNIERSE. Le Caire, IFAO, 2002. Mémoires d'IFAO 120. VIII+134 P. ISBN: 2-7247-0317-0.

Данная работа Пауля Ван Моорселя — продолжение его исследований настенной живописи египетских монастырей. Ранее в издательстве французского института восточной археологии в Каире была издана его монография о росписях монастыря св. Антония, и вот теперь пришла очередь обители св. Павла Фивейского. Текст Ван Моорселя предваряется кратким экскурсом об архитектуре церкви св. Павла (где, собственно, и находятся изображения), написанным известнейшим знатоком коптской археологии Петером Гроссманом. Само же изучение настенной живописи составляет две части: исследование средневековых изображений алтаря св. Антония и живописи начала XIX в. Как кажется, такой подход позволяет проследить не только особенности и структуру росписей монастырской церкви, но и их развитие на протяжении столетий. Естественно, издание снабжено множеством фотографий (главным образом, черно-белых), схем различных сюжетных циклов, а также их цветных эскизов, выполненных Пьером-Анри Лаферьером, уже не одно десятилетие активно и плодотворно занимающегося этой работой в различных египетских монастырях. Следует также сказать, что монография Ван Моорселя содержит и публикацию всех тех надписей на коптском и арабском языках, которые являются неотъемлемой частью композиции росписей.

R. KRAWIEC, Shenoute and the Women of the White Monastery. Egyptian Monasticism in Late Antiquity. Oxford, 2002.

Не для кого, наверное, уже не секрет, что гендерные исследования добрались и до сюжетов о монашестве, в том числе, и египетском. Именно в этом ключе выдержана монография Ребекки Кравец, основанная на ее диссертации, защищенной в 1996 г. По собственному признанию автора, в своих методических построениях она ориентировалась на работу Лиз Джеймс «Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium», где предполагается три этапа такого рода исследований: выявление женщин, «затерянных» в общем мужском историческом дискурсе, размещение их в «социально-экономическом контексте» и, наконец, движение от «женщин» к «гендеру». Стоит напомнить, что под «гендером» принято понимать весь комплекс представлений о «мужском» и «женском», принятый (или сформированный) в разных культурах. Источниковой базой исследования Кравец послужили тринадцать посланий из «Канонов» Шенуте, адресованных монахиням его конгрегации. В своей работе исследовательница

полностью опирается на реконструкцию трудов Шенуте, сделанной С. Эм-мелем (см. ниже). Поскольку литературный корпус знаменитого коптского игумена опубликован только частично, Кравец пришлось изучать как опубликованные, так и неопубликованные рукописи, что придает этому труду дополнительную ценность. Материал гомилий Шенуте сам по себе довольно сложен, насыщен риторической лексикой и метафорами, так что исследовательница была вынуждена решать сразу несколько задач. Ей пришлось «реконструировать» монахинь на основе не ими написанных источников, исследовать социальный и бытовой контекст в монастырях Шенуте, воссоздавать те реальные, зачастую конфликтные ситуации, по поводу которых эти послания были написаны, погружаться в смысловой контекст сложных образов «классика коптской литературы», создающих, по сути, некую новую реальность. Вдобавок ко всему Кравец дала краткий очерк основных моделей монашеской жизни в поздней Античности (Египет, Палестина, Северная Африка), естественно, сопоставляя их с организацией в монастырях Шенуте. Основным стержнем книги, пожалуй, является идеальный и реальный уровень отношения Шенуте к женской аскезе. Следуя идеалу о преодолении граней между мужским и женским во Христе, он, по мысли Кравец, тем не менее, признавал их неустранимость и в этой жизни, и в будущей. Однако глубинная разница полов, как полагал Шенуте, не может и не должна мешать идеалу «ангельской жизни». Как ни странно на первый взгляд, препятствием к этому является не физиология, а именно «гендер», который и должен быть преодолен. Однако в реальности, с точки зрения исследовательницы, все обстояло не так просто, в том числе и в пастырской практике самого Шенуте. Как кажется, работа Кравец — еще один немаловажный штрих к современной разработке «женской темы» применительно к христианской аскезе.

Études coptes VIII. Dixième journée d'études, Lille 14–16 juin 2001 / Éditées sous la direction de Christian CANNUYER. Lille; Paris, 2003. Cahiers de la bibliothèque copte 13. XIV+318 P.

Издание представляет собой публикацию материалов X-й сессии коптских исследований, прошедшей в Лилле в 2001 г. Подобные сессии организуются франкоязычной коптологической Ассоциацией (Association francophone de coptologie) и проходят примерно раз в два года в различных городах Франции или в тех местах, где есть франкоязычные научные институты. Данный сборник вышел в честь известного ученого Жана Доресса, статью о котором написал не менее известный коптолог Родольф Кассер. Тематика статей довольно разнообразна, хотя можно выделить и два основных направления: это искусствоведческие и документальные исследования. К последним относится анализ нескольких коптских острака из собрания Лувра, имеющих отношение к Джеме

(Ф. Каламан), «просопографические» исследования на материале нескольких надписей, найденных во дворе возле древнеегипетской могилы в Фиваиде (ТТ 29), и их публикация (Ш. Ортель), исследование нескольких граффити из Абидоса (А. Делетр), републикация папируса SB Kopt I 290 и попытка определить его происхождение (Ж.-Л. Фурне), некоторые итоги исследования папирусов из Баут (С. Клаксон). Сюда же примыкают два археологические этюда: о коптских слоях, обнаруженных во время раскопок в Саккаре французской экспедицией из Лувра (М. Этген, Г. Лекюо) и о керамике из Медамуд (К. Лион-Каен). Искусствоведение представлено статьей о датировке и предназначении блока с вытесанной нишей из Фараса в Нубии (М. Моссаковска-Гобер), исследованием иконографии изображений в Келлиях (М. Рассар-Деберг), презентацией римско-византийского собрания музея Добре в Нанте (М.-Е. Ручовская), публикацией и сравнительным исследованием изображений на трех коптских тканях из музея Бенаки (Р. Кортопасси). Оставшаяся часть материала охватывает многие другие вопросы коптологии. Статья К. Купри посвящена химическому анализу коптских изображений на дереве, а исследование Д. Беназе и А. Будор — форме и функциям ключей из Красного монастыря Шенуте возле Сохага. Помимо этого, две статьи связаны с историей науки: первая посвящена полемике Гийома Бонжура с Альфредом Кирхером (С. Офрер, Н. Боссон), вторая — описаниям Старого Каира европейскими путешественниками и учеными, от Ванслеба до Кледа (С. Мёрис). Остальные публикации сборника касаются различных других вопросов: это размышления о сарабитах и коптской эклессиологии (К. Канюе), введение в изучение Жития преп. Онуфрия (М. Малеве), исследование двух греческих заимствований в коптских апокрифах — «Истории захвата Вавилона» и «Завещании Исаака» (Ж.-М. Розенштил), рассуждение о символике чаши забвения в манихейских текстах (М. Тардье) и некоторых аспектах литургического творчества Иоанна, епископа Асьют, XV в. (Ю. Нессим Юссеф) и, наконец, обзор некоторых свидетельств культа коптского святого Мины в Галлии (Ж.-Р. Делэе).

Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres X–XVI / Introduction, texte critique, traduction, et notes par J.-C. GUY, s. j. Paris, Les Éditions du Cerf, 2003. Sources Chrétiennes 474. 420 P. ISBN: 2-204-07252-4.

Между публикацией первого и второго тома критического издания систематической коллекции Apophthegmata Patrum прошло десять лет. Со времени смерти Жана-Клода Ги, её исследователя и издателя, минуло и того больше — 17 лет. Так что эта, затянувшаяся во времени публикация, — своеобразная дань памяти известному французскому ученому. Рукопись отца Ги успела побывать у многих ученых, которые, конечно же,

помимо ее редактирования были загружены другой работой. Это, отчасти, объясняет такой большой разрыв во времени в издании источника. Работу по редактированию первого тома осуществлял Бернар Флюзен с помощью Мари-Анж Кальве. Над вторым томом выпало работать Бернару Мёнье. По его собственным словам, он в основном придерживался принципов, принятых Флюзеном в первом томе, но, при этом, не делал акцента на согласовании древней латинской версии апофтегм и греческого текста.

Второй том содержит публикацию шести глав систематической коллекции (гл. X–XVI): о различении, о постоянном бодрствовании, о непрестанной молитве, о странномлюбии и сострадании, о послушании, о смирении, о кротости. На полях даны ссылки на соответствующие параллельные места опубликованной в Патрологии Миня алфавитной части апофтегм, а также анонимной части, частично изданной аббатом Но. К сожалению, здесь не содержится столь нужных индексов и синхронизирующих таблиц по именам подвижников, но можно надеяться, что они появятся в завершающем 3-м томе этого издания. Хотелось бы только, чтобы его подготовка к печати не была бы столь неестественно долгой, как это случилось с двумя первыми томами¹.

A. BOUD'HORS, Ostraca grecs et coptes des fouilles de Jean Maspero à Baouit. O. Bawit IFAO 1–67 et O. Nancy. IFAO, Caire, 2004. Bibliothèque d'Études coptes 17. X+109 P. ISBN: 2-7247-0364-2.

Данная публикация² шестидесяти семи острака из монастыря Бауит (O.Bawit IFAO 1–67), обнаруженных в фондах французского института восточной археологии Каира, и остракона из Нанси (O. Nancy) продолжает начатую не так давно работу по «освоению» обширного, но еще мало исследованного документального материала одного из крупнейших египетских монастырей. В новейшее время эта работа была начата безвременно ушедшей английской исследовательницей Сарой Клаксон, которой и посвящен этот труд. Издательница этих документов Анн Будор, с большой степенью вероятности, датирует их второй половиной VIII в. Острака, где речь, в основном, идет о доставке в обитель припасов, распределены по типам продуктов (зерновые, вино, рыба), а внутри этих разделов — по типам формуляров. Публикация выполнена в соответствии со всеми требованиями к изданиям такого рода, жаль только, что часть острака воспроизведены не в фотографиях, а в авторских эскизах,

¹ Наше пожелание, по счастью, сбылось. Третий том *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique* (Ch. XVII–XXI) увидел свет в 2005 г.

² Развернутая рецензия на эту публикацию издана в 65 (90) томе *Византийского временника* (с. 284–287).

поскольку не все черепки удалось вовремя сфотографировать (с октября 2001 г. часть из них числятся утраченными).

S. ЕММЕЛ, *Shenoute's Literary Corpus. Lovanii in aedibus Peeters, 2004. 2 vols. CSCO Vol. 599–600; Subsidia, T. 111–112.*

Опубликованная в 1993 году ограниченным тиражом и разосланная по всем крупным коптологическим центрам диссертация профессора Стивена Эммеля «Литературный корпус Шенуте» была почти сразу же оценена как начало нового этапа в изучении письменного наследия известнейшего коптского подвижника, к которому в настоящее время приковано внимание многих ученых, исследующих христианский Египет. Дело в том, что публикации гомилий и посланий Шенуте, осуществленные Лейпольдтом и Амелино сделаны фактически бессистемно, по тем рукописям, которые были у них под рукой. Долгие годы понадобились Эммелю, чтобы реконструировать первоначальную структуру корпуса творений Шенуте, отделяя подлинные творения от спорных и, главное, соединяя воедино разрозненные страницы, а подчас и обрывки отдельных проповедей в единое целое. Эта работа, наверное, напоминала собирание хитроумного «пазла» или разгадывание запутанной шарады. Но, как бы там ни было, Эммелем была проделана огромная работа: он реконструировал и детально описал около 100 кодексов, содержащих творения Шенуте, то есть десятую часть всех рукописей, которые насчитывала библиотека Белого монастыря около XI в. Благодаря его исследованию, теперь уже всем специалистам хорошо известно, что корпус творений Шенуте состоял из двух частей (скорее всего, в таком виде он был опубликован самим игуменом Белого монастыря): «Канонов» и «Слов» (которые с легкой руки Эммеля в западной литературе получили названия *Discourses*). Первое представляет из себя проповеди и послания Шенуте (главным образом, дисциплинарного характера), обращенные к своей общине, вторые адресованы к более широкой аудитории, приходящей в монастырь, или отдельным лицам вне монастыря. Английский перевод Эммеля всех заглавий (или первых слов) гомилий Шенуте сделался общепринятым в современной западной литературе, посвященной отдельным аспектам исследований трудов этого коптского святого.

Но, несмотря на все это, понадобилось еще свыше десяти лет работы и различного рода уточнений, чтобы диссертация профессора Эммеля приобрела свои законченные книжные формы. Итак, теперь под детальными исследованиями духовной вселенной «классика коптской литературы» окончательно подведен основательный и прочный фундамент. Следующим шагом, как мы надеемся, будет постепенное и методически верное критическое издание всех его трудов.

Pages chrétiennes d'Égypte. Les manuscrits des Coptes / Sous la direction d'Anne Boud'hors. Paris, Bibliothèque nationale de France, 2004. 85 P. ISBN: 2-7177-2295-5.

Это издание представляет собой каталог выставки коптских рукописей, проходившей с 30 июня по 29 августа 2004 г. в здании отдела рукописей Национальной Библиотеки Франции и организованной по случаю проведения в Париже VIII Конгресса коптских исследований³. Выставка была устроена таким образом, чтобы посетители могли увидеть различные тексты, распределенные по тематике (библейские, агиографические, гомилетические, литургические, магические, документальные), по пишему материалу (папирус, пергамент, острака) и по времени (от самых истоков возникновения коптской письменности до поздних копто-арабских рукописей). Помимо этого было выставлено несколько арабских и эфиопских манускриптов, тематически сходных с представленными коптскими текстами (например, арабская рукопись 1778 г. апокрифа о Варламе и Иоасафе или эфиопская Книга псалмов, песен и молитв в рукописи конца XV — нач. XVI в.). Отдельный раздел выставки организаторы посвятили истории изучения коптского языка: большой интерес здесь вызывала автографическая рукопись египетской грамматики Ф. Шампольона, где он часто приводит пояснительные примеры из коптского языка. Однако самым популярным экспонатом, безусловно, оказалось знаменитое бохайрское Четвероевангелие 1180 г. (BnF, cote 13) с великолепными миниатюрами. Естественно, все перечисленные рукописи, также как и многие другие, нашли свое место на страницах каталога. Однако, помимо этого, их публикация предваряется введением «Коптские рукописи и рукописи коптов» (А. Будор) и серией небольших статей, посвященных истории создания и составу коптской коллекции Национальной библиотеки Франции: изданию ее каталогов и инвентарей (А. Будор), рукописному собранию Шенуте (Ж.-Л. Фор), декоративному оформлению рукописей (Д.-Д. Флерье), загадке того, когда попала в Европу представленная на выставке рукопись cote 13 (С. Эммель), перипетиям находки Масперо библиотеки Белого монастыря (К. Луи) и, наконец, исследованиям химического состава красок, использованных в рукописях (К. Купри).

³ Обзор VIII Международного Конгресса коптских исследований опубликован в 65 (90) томе *Византийского Временника* (М., 2006. С. 304–308).

Coptic Studies on the Threshold of a New Millenium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies. Leiden, 27 August — 2 September 2000 / Ed. on Behalf of the International Association for Coptic Studies (IASC) by M. IMMERZEEL, J. VAN DER VLIET with assistance of M. KERSTEN, K. ZOEST. Leuven; Paris; Dudley, MA (Peeters), 2004. 2 vols.

Долгожданная публикация материалов прошлого, VII-го Конгресса коптских исследований, вышедший только через 4 года после его проведения, то есть в преддверии Конгресса следующего. Не все авторы оказались довольны качеством публикации своих статей, но это, наверное, уже не главное. Главное в том, что материалы Конгресса все-таки вышли и составили два солидных тома. Уже традиционно издание таких материалов осуществляется по основным коптологическим сюжетам, составляющим отдельные разделы, предваряемые, как правило, публикацией пленарных докладов по соответствующим темам. Особенностью этого издания явилось отсутствие печатного варианта доклада о коптской литературе: объединенный раздел *Coptic and copto-arabic literature and manuscripts* открывается статьей М. Свенсона о развитии исследований копто-арабской литературы с 1996 по 2000 гг. Литургика на этот раз была объединена с богословием, гностицизм — не только с манихейством, но и с герметизмом, а небольшой отдел по историческим сюжетам оказался «сквозным»: от событий IV в. до современной жизни коптских общин за пределами Египта. Доклад о библейских исследованиях (Х.-Г. Бетге) посвящен, главным образом, новым коптским фрагментам разных книг Библии, доклад о монашестве (Е. Випшицка) сосредоточился, в основном, на изложении социально-экономических проблем и критике некоторых современных концепций. История науки представлена докладом С. Эммеля о коптских исследованиях до «времени Адольфа Кирхера», с именем которого традиционно связывают начало изучения коптского языка в Европе.

А. Л. Хосроев, Пахомий Великий: из истории общежительного монашества в Египте. Санкт-Петербург; Кишинев; Париж, 2004. Издательство «Нестор-история» СПб. ИИ РАН. 508 С. ISBN: 5-98187-009-5.

Монография А. Л. Хосроева посвящена отдельным аспектам пахوميанского монашества (язык оригинала Жития св. Пахомия и среда его возникновения, датировка основных событий, объяснение некоторых терминов). Однако, как нам кажется, эта книга представляет интерес, прежде всего, своим приложением, занимающим примерно две трети всего объема издания. Здесь впервые выполнен сводный комментированный перевод

на русский язык многих источников пахомианской традиции: греческого (G¹) Жития св. Пахомия, избранных фрагментов коптских (бохайрской и саидских) версий, «Паралипомена», Послания Амона, Правил и Посланий св. Пахомия, Посланий св. Феодора и других. Многие источники переведены на русский язык впервые. Таким образом, теперь мы имеем сокращенный русский аналог знаменитой трехтомной Pachomian Coinonia, вышедшей в серии Cisterian studies для англоязычных читателей в теперь уже далеких 80-х годах прошлого столетия.

Великий Патерик или Великое собрание изречений старцев. Систематическая коллекция (Cod. Coisl. 108, Coisl 127, Sinait. 454). Москва, 2005. Т. 1. Издание пустыни Русского монастыря на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря Новая Фиваида. (Bibliotheca Hesychastica I). 136 С. ISBN: 5-902824-02-8.

Данное издание представляет собой перевод части так называемого «Великого патерика», одного из наиболее поздних редакций *Apophthegmata Patrum*. Оно содержит перевод трех первых глав памятника. Всего планируется выпустить 4 тома. К достоинствам публикации можно отнести наличие таблиц соответствий разных собраний апофтегм и индексы. К сожалению, несмотря на то, что публикация позиционирована как научная, мы не обнаружим здесь никаких комментариев, хотя бы элементарно объясняющих топонимы или малопонятные термины. Читателю, увы, придется самому размещать на карте Египта и прилегающих территорий такие названия, как Раифа, Ферма, Монидии, Клисма или лавра Каламун, по контексту додумывать, что означает для монаха «стать фракийским клинком». Выбор текста для перевода тоже оставляет немало недоумений. «Наиболее полным собранием изречений-апофтегм», как издатели уверяют нас в аннотации, этот поздний сборник, может быть, только по отношению к какому-нибудь одному типу апофтегм, но не по отношению ко всем им вместе взятым. Поэтому вполне логично было бы взяться за перевод анонимной части алфавитно-анонимной коллекции, или переводить тематическую версию апофтегм уже сразу по критическому изданию Ги, а не по малоизвестной греческой публикации. Кстати сказать, несколько удивляет, что во введении (с. 8–9, прим. 5) указан только первый том тематической коллекции (SC 387) как единственно вышедший, хотя, как известно, еще в 2003 г. был опубликован второй том (SC 474 — см. выше). Однако, при всем этом, мы хорошо понимаем, что переводчики и публикаторы данного издания делают благородное и очень нужное дело — знакомят русскую читающую публику с сокровищницей мудрости раннего монашества, во многом еще лежащей «под спудом» для отечественного читателя. Мы понимаем, что на такое дело требуют-

ся значительные усилия. Необходимо учитывать и то, что современные крупные церковные издательства занимаются очередными (в какой уж раз!) переизданиями переводов двух сборников апофтегм (алфавитного и тематического⁴), выполненных в позапрошлом веке, не желая заказывать и, главное, платить за переводы еще непереведенных текстов. Надо смотреть на вещи трезво: при нынешнем положении вещей такой человек как дом Люсьен Реньё, осуществивший полный перевод всех сборников *Aporphthegmata Patrum* на французский язык (частично — по рукописям), у нас в ближайшее время вряд ли найдется.

⁴ Перевод тематического собрания был сделан по двум греческим рукописям бывшего синодального собрания.

Из истории науки

И. Ю. КРАЧКОВСКИЙ И ХРИСТИАНСКО-АРАБСКИЕ ЭПИСТОЛЯРНЫЕ ПАМЯТНИКИ В СОБРАНИИ ПЬЕТРО ДЕЛЛА ВАЛЛЕ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ Н. П. ЛИХАЧЕВА¹

ВВЕДЕНИЕ

Арабо-христианская тематика, занимавшая значительное место в научных исследованиях И. Ю. Крачковского, проявилась в самые ранние годы становления его как ученого, когда он был ещё магистрантом Факультета восточных языков Санкт-Петербургского Университета.

И как свидетельствуют материалы его личного архива (СПбФ Архива РАН, ф. 1026), начало этого интереса относится к 1906 г.², когда он принял приглашение об участии в составлении библиографии *christiano-arabica*, которая стала печататься в издании «Византийский временник», начиная с 1907 г. (т. XIII), а позднее и в журнале «Христианский Восток». В том же году выходит его первая публикация — рецензия на работу G. Graf'a (2); с 1907 по 1929 г. по этой тематике вышло более десятка его статей, посвященных христианско-арабской литературе и анализу языка арабов-христиан.

Главным мотивом в его обращении к христианско-арабским памятникам был интерес к живому разговорному языку, изучению памятника с лингвистической стороны, признавая всю важность его как документа по истории народного языка. И. Ю. Крачковский видел в этих памятниках «не искажение классического языка, а сохранные в письменном виде образчики народных диалектов» (3, 345).

В настоящий том возобновленного издания «Христианский Восток», в котором И. Ю. Крачковский сотрудничал в течение всех лет его существования (1912—1924), я предлагаю как дань благодарной памяти нашему Учителю публикацию документов из коллекции Н. П. Лихачева и некоторые штрихи воспоминаний о нем.

Мне посчастливилось быть в числе студентов арабского отделения послевоенного приема (1946—1951). Мы знали акад. И. Ю. Крачковского,

¹ В основу работы положен русский текст, который в переводе на итальянский язык был издан в Италии: R. Š. ŠARAFUTDINOVA, Le lettere in arabo dell'archivio di Pietro Della Valle conservate nell'Istituto di Orientalistica di Pietroburgo // *Annali dell'Istituto Universitario Orientale* 57 (1997) 1–47.

² А. А. Долинина, Невольник долга (СПб., 1994) 62–63.

профессора кафедры арабской филологии в течение четырех с половиной лет, слушали его курс «Введение в арабистику» и лекции по Корану, его сообщения в Арабском Кабинете ЛО Института востоковедения.

Никогда не опаздывая, в аудиторию входил неторопливый степенный человек благородной внешности, с удивительно светлым взглядом ясных глаз. Мы очень внимательно слушали профессора, преисполненные к нему огромного уважения.

Мы любили Игнатия Юлиановича за его прекрасный облик, за доброе уважительное отношение к нам, студентам, за его замечательную книгу «Над арабскими рукописями» (вышедшую уже тремя изданиями в 1945—1949 гг.), оказавшую на всех нас немалое влияние, привившую нам вкус к работе с арабскими источниками.

Помню, что на четвертом курсе (1949/1950 уч. г.) я выполняла курсовую работу, данную мне Игнатием Юлиановичем: перевод и лингвистический анализ «Сказки о рыбаке и духе», записанной еврейскими буквами, над которой я работала с большим интересом и делала маленькие открытия — диалектные особенности арабского языка евреев.

Теперь-то я понимаю, что И. Ю. Крачковский (мой куратор) думал о вовлечении в круг диалектологических источников арабских текстов, созданных в еврейской среде, изучение которых так же, как и христианско-арабских, может выявить интересные факты проникновения в арабский язык живой разговорной речи.

Имя И. Ю. Крачковского было известно студентам всех отделений, которые также зачитывались его прекрасной увлекательной книгой об открытиях ученого-арабиста и могли посещать лекции по теме «Арабы и народы СССР», которые он читал на Восточном факультете в Лектории ЛГУ (созданном по его же инициативе) для всех желающих.

В недавно вышедшем сборнике очерков³ можно познакомиться с воспоминаниями об И. Ю. Крачковском, принадлежащими выпускникам не только арабского, но также монгольского, турецкого, японского отделений.

В них рассказывается о единодушной поддержке студентами акад. Крачковского, когда в 1949 г. была развязана кампания по обвинению ученых в космополитизме. Это был единый эмоциональный протест студенчества Востфака в поддержку глубокоуважаемого, любимого профессора и благородного человека. Игнатий Юлианович был очень тронут этим и благодарил молодое поколение востоковедов за теплое отношение к нему.

А сейчас перейдем к основной части нашей работы — арабским материалам, которых касались непосредственно руки И. Ю. Крачковского.

³ Воспоминания выпускников Восточного факультета Ленинградского (Санкт-Петербургского) гос. университета послевоенных лет (1948—1952) (СПб., 2001).

В Рукописном отделе Института востоковедения (СПб) хранится небольшое собрание писем на арабском языке, связанное с именем известного итальянского путешественника XVII века Пьетро делла Валле (1586—1652).

Письма, адресованные ему родственниками его жены — арабки христианского происхождения, происходят из коллекции восточных рукописей и документов, собранной Н. П. Лихачевым, известным историком и палеографом, которая в 1938 г. поступила в Институт востоковедения (шифры А 224—А 229).

Шесть арабских писем, с аннотациями на итальянском языке рукой Пьетро делла Валле, были приобретены Н. П. Лихачевым в 1898—1899 гг. во время его пребывания в Италии, о чем имеются данные в архиве историка (СПбФ Архива РАН, ф. 246, оп. 2, д. 136, л. 106).

Этими документами частной переписки очень заинтересовался И. Ю. Крачковский ещё в начале первой мировой войны, как о том он пишет в своей книге «Над арабскими рукописями», но затруднения, связанные с получением справок в итальянских архивах, помешали обработке этих материалов.

Однако, эта коллекция оставалась и позже в кругу интересов академика, об этом свидетельствуют материалы, сохранившиеся в его личном архиве (СПбФ Архива РАН, ф. 1026, оп. 1, д. 272 «Пьетро делла Валле. Заметки, выписки, библиографический указатель и копии писем. 1920—1947», 90 листов).

В деле (л. 90 аб) оказался и итальянский оригинал «*Le lettere in arabo, turco dirette a Pietro Della Valle detto il Pellegrino*» — перечень 15 документов, в числе которых помимо шести указанных выше, включены четыре документа на турецком языке, итальянское письмо к Пьетро делла Валле от шотландского ученого Дж. Стрейчена (G. Strachen), а также ещё четыре документа на арабском языке (из них представляет особый интерес письмо от кармелитов к каталикосу, патриарху Халдейскому — шифр А 231, инв. 751, косвенно связанное с рассматриваемым в работе письмом А 227). Этот перечень, видимо, сопровождал коллекцию восточных документов, приобретенных Н. П. Лихачевым.

И хотя планы И. Ю. Крачковского остались неосуществленными, им уже тогда были намечены две линии в подходе к их изучению. Он назвал их любопытнейшими памятниками арабской эпистолярной литературы, важными и для истории арабской диалектологии, и для биографии одного из гуманистов XVII в. — пионеров итальянского востоковедения⁴.

Почти четырьмя десятилетиями спустя фигура этого путешественника (1586—1652), автора многих сочинений, свидетельствующих о широте его научных

⁴ И. Ю. Крачковский, *Над арабскими рукописями* // Он же, *Избранные сочинения*. Т. 1 (М.—Л., 1955) 120.

интересов, привлекает внимание исследователей и к его личности, и к его наследию.

Пьетро делла Валле принадлежал к тому типу образованных людей своего времени, путешествия которых явились значительным вкладом в историю ознакомления Европы с Востоком. Свое длительное путешествие в страны Востока (1614—1626) он описал в пятидесяти четырех письмах, адресованных его другу Марио Скипано (Mario Schipano), которые начали публиковаться ещё при жизни автора под названием «*Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino*»⁵.

Зналок восточных языков (турецкий, персидский, арабский), первым опубликовавший древнеперсидский клинописный текст, один из первых авторов турецкой грамматики, которому принадлежит и огромная заслуга в приобретении более ста восточных рукописей, он внес значительный вклад в востоковедение. Ориенталистские интересы Пьетро делла Валле, ярко проявившиеся во «*Viaggi*» и других его трудах, нашли отражение в нашем сообщении⁶.

Арабские письма адресованы Пьетро делла Валле родственниками его жены — арабки по имени Джорида Маани (*Maani Gioerida*), уроженки Месопотамии. Маани родилась в христианской семье в городе Мардин, но когда ей исполнилось четыре года, её семья переселилась в Багдад.

В письме из Багдада от 10 и 23/XII-1616 г. П. делла Валле пишет: «Отец её принадлежал к тем сирийцам, которые назывались несторианами, а сейчас существуют вроде секты, во времена же её предков они подчинялись католическим патриархам... Маани хорошо знает свой родной и турецкий языки... Мать её — армянка из Амида» (*Viaggi*. I, 398–399). Пьетро делла Валле познакомился с Маани во время своего путешествия при приезде в Багдад в конце 1616 г. Он подробно описывает своему другу то впечатление, которое произвела на него своим очарованием и умом юная особа семнадцати лет, ставшая неотлучной его спутницей в путешествии по Персии в течение пяти лет. Однако Маани умерла в цветущем возрасте (22 лет) 30 декабря 1621 года в г. Мина (*ibid.* II, 311).

В своих письмах П. делла Валле горестно оплакивает её утрату. Он решает забальзамировать её тело, которое возит с собой ещё в течение четырех лет до конца путешествия, а вернувшись в Рим, погребает его в фамильной церкви.

⁵ Pietro Della Valle, *Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino*. Vol. I–II (Roma—Brighton—Gancia, 1843), далее — *Viaggi*. По этому изданию приводятся необходимые ссылки на это сочинение.

⁶ Р. Ш. Шарафутдинова, Итальянский путешественник Пьетро делла Валле как востоковед (к 400-летию со дня рождения) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXI годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (доклады и сообщения). 1987. Ч. 1 (М., 1987) 171–176.

В этих письмах адресат именуется Бек-заде или Бек-заде ар-Румани, только в одном он назван *Челеби Фиранки* (в разговорном языке этому соответствовало слово «*фиранджи*» — европеец).

Все письма относятся к периоду его пребывания в Персии. Пять из них датированы, самое раннее — 1617 годом, позднее — 1621 годом, некоторые датируются только по пометам о получении, сделанным адресатом. Не датировано одно письмо (шифр А 229). Письма направлены главным образом в Исфахан. Место отправления указано только в трех (два — из Хамадана, одно — из Кума).

Два из этих писем (А 226, А 228) написаны от лица Хабиб-джана (*ibid.* II, 3, 69, 221, 349), отца Маани, и принадлежат разной руке; одно письмо (А 225) написано её старшим братом Абдаллахом (*ibid.* II, 2–3, 69, 221), другое письмо (А 224) от имени ее матери Мариам (*ibid.* II, 69, 137); два письма (А 227, А 229) принадлежат, видимо, не ближайшим родственникам. Исходя из вышеупомянутого письма кармелитов (А 231) удастся установить, что Юханна, автор письма А 227, родом из Амида, являлся священником Халдейской церкви.

В плане содержательном письма не представляют большого интереса, но они дополняют, перекликаются с «*Viaggi*», подтверждая некоторые факты из жизни родственников Маани, сообщенные в описании путешествия, помогают восстановить родственные отношения, имена членов семьи и родственников (среди них чисто христианские — Мариам, Юханна, Йешу, Саркис, Муса, Перихан). Эти документы косвенно характеризуют личность П. делла Валле, ибо проникнуты теплыми родственными чувствами и доверительным отношением к нему, ставшему для них близким человеком, которому доверена их дочь Маани, а также путешествующая вместе с ней сестра Лаали.

При параллельном сопоставлении этих писем с итальянскими во «*Viaggi*» удастся проследить, что к путешествующим временами наезжали родственники Маани, отец и мать, старшие братья Абдаллах и Абд ал-Месих (*ibid.* II, 4, 157–158, 220), а в период с ноября 1619 г. по август 1620 г. в Исфахане собралась почти вся семья Маани (*ibid.* II, 2, 69, 37). Письма из «*Viaggi*» подтверждают, что вместе с П. делла Валле и Маани были и ее младшие братья и сестры, в числе их Атайа и Педро, которых П. делла Валле взялся устроить на обучение при монастыре кармелитов (*ibid.* II, 4), в чем они перекликаются с арабскими письмами (А 229 и др.).

Вполне вероятно, что эти письма на арабском языке — уникальны, ибо в архиве П. делла Ваале в Библиотеке Ватикана и других хранилищах есть указание только на несколько писем на персидском языке⁷.

⁷ I materiali dell' Archivio Della Valle — Del Bufalo (recentamente acquisito all' Archivio segreto Vaticano) №№ 51, 52, 53, 186, 188. В № 51 имеется письмо П. делла Валле на персидском языке из Исфахана (1621 г.) к Muh. Abd 'el Vahabi.

Наибольший интерес эти письма могут представить согласно ожиданиям И. Ю. Крачковского как источники для арабской исторической диалектологии и, в частности, для истории позднего среднеарабского языка.

Предлагаемые эпистолярные памятники имеют особую ценность, будучи бытовыми документами, созданными в определенной религиозно-этнической среде (христианской), которые представляют тексты довольно пространныго объема, что позволяет рассматривать их как весьма надежную базу для изучения явлений проникновения в них живого разговорного языка более свободного, чем в аналогичные документы мусульманской среды.

Уже в самой первой, опубликованной в серии работ по христианско-арабской тематике, рецензии на работу G. Graf'a в 1907 г., рецензент, подвергнув критике неточности и тенденцию автора к исправлению «неправильностей» в христианско-арабских текстах, писал: «Привлечение христианско-арабских памятников обещает арабисту-лингвисту богатейшие результаты, давая возможность установить переходные или, точнее говоря, промежуточные ступени между классическим языком и народными диалектами» (2, 343) и тем предвосхитил постановку позднейшими исследователями проблемы среднеарабского языка горожан (именуемого в европейских трудах как *Mittelarabisch*, *Middle Arabic*).

Позднее европейские авторы (J. Fück и J. Blau), а в отечественной литературе В. В. Лебедев уже смогли выделить конкретные промежуточные ступени развития арабского языка. В двух обобщающих трудах названных европейских лингвистов (12; 9) история среднеарабского языка доведена до XIII в. Работа В. В. Лебедева (4) использует тексты периода XIII—XVIII вв., язык которых назван им «поздним среднеарабским языком», который характеризует и публикуемые нами памятники. Для современного периода развития арабского языка Г. Ш. Шарбатов выделяет наряду с двумя формами его функционирования (литературный арабский язык и диалекты) также третью, занимающую промежуточное положение между первыми двумя, которая представлена обиходно-разговорными языками (ОРЯ), охватывающими определенные регионы (7, 250–254).

В другой рецензии (3), на работу P. Peeters'a, И. Ю. Крачковский уделяет самое пристальное внимание орфографическим аномалиям («неправильностям»), критикует их произвольное исправление и формулирует необходимые единые требования к изданию христианско-арабских источников.

А в изданном им самим тексте апокрифа (1), обнаруженного в ГПБ (ныне РНБ), ученый показал, как бережно следует относиться к любому факту неправильности, любой аномалии письма, под которой может скрываться диалектная фонетическая или морфологическая особенность.

Как упоминалось ранее, в архиве И. Ю. Крачковского (ф. 1026, оп. 1, д. 272) имеются копии шести рассматриваемых писем, сделанные рукой ученого, но ни переводов, ни какого-либо исследования нет. Однако при каждой копии на отдельных листках небольшого формата карандашом выписаны отдельные слова и грамматические формы, отклоняющиеся от литературного языка — свидетельство того, что И. Ю. Крачковский вплотную занимался ими, провел подготовительную работу.

Для выделения аномалий в орфографии текста, отражающих влияние живой речи на литературный язык, а также различных разговорных оборотов, мы воспользовались методикой ученого и в настоящей работе. В примечаниях даем лишь строку нахождения выделяемого элемента и знаком равенства (=) обозначаем его повторяемость при аналогичных случаях, что позволяет избежать громоздкости примечаний и наиболее выпукло концентрировать факты одного явления.

Ниже предлагаются тексты арабских писем, филологические примечания и переводы, факсимиле документов, а также лингвистическая характеристика эпистолярных памятников в целом.

І. Лингвистическая характеристика писем

А. Орфография текстов

Графические особенности текстов дают основание определять их как произведения фонетического письма, свидетельствующие о разной степени элементарной грамотности или литературного образования лиц, являющихся авторами писем.

О явлении фонетического письма дают представление следующие примеры:

1) довольно регулярное опущение *алифа* в написании определенного артикля при его васлировании с предшествующим словом, особенно это характерно для писем близких родственников (А 224 — 12 случаев, А 225 — 8 случаев, А 226 — 5 случаев), например: لاكرام (А 224, 1; А 225, 1; А 226, 1), لله (А 226, 24, 31; А 224, 23), لعزیزه (А 225, 8; А 226, 5) и др.;

2) опущение плеонастического *алифа*, необходимого в традиционном написании, что отмечалось и И. Ю. Крачковским (2, 340):

а) в перфектной форме 3 л. м. р., которая в среднеарабском языке является общей для обоих родов: دعو (А 224, 71), فتحو (А 224, 70), قرؤ (А 224, 70);

б) в формах императива во множ. числе: شوفو (А 224, 55), اجعلو (А 225, 14), ابعنو (А 225, 7, 9);

в) в формах аккузатива с *тенвином*: سلام (= лит. سلاما) (А 227, 4);

3) частые случаи неоправданного раздельного или слитного написания слов и относящихся к ним местоименных энклитик: إلى جانب کم (А 226, 18; А 225, 25), أم کم (А 225, 6), فهمنها (А 229, 5) вместо فهمنهاها и др.;

4) разноречивой в представлении имен ж. р. в ед. ч., которым в литературном языке присуще суффиксное окончание *-at*: البركى (A 224, 65) الكنيسى (A 224, 65), الغربا (A 224, 66), السلاما (A 225, 5), اساعا (= лит. الساعة, A 224, 57, 64), الوصية (A 225, 12), شدى (=лит. شدة, A 224, 45), а также ненормированное написание суффиксного окончания ж. р. *-at* в ед. и множ. числе: مرت شماز (A 224, 50, 51), наряду с формой مرة (A 226, 32), خطرات (=лит. خطرات, A 229, 7), то же в состоянии status constructus: رحمت الله (=лит. رحمة, A 224, 82; A 225, 25, 29, 30);

5) разное написание одних и тех же собственных имен: لعلى (часто употребляемая форма — A 224, 8 и др.), но и لعله (A 227, 11); بيك زاده (A 228, 6, 8), но и الباك زاده (A 229, 10); بيدرو (A 228, 2, 6), باترة (A 229, 2), بك زاد (A 227, 20); پرى خان (A 226, 13; A 228, 2), но и پريخان и др.;

6) несоблюдение различия между двумя формами буквы («*tā'* мамду-да» и «*tā'* максура»), где эта согласная является корневой: تلاء (A 229, 7) вместо ثلاث (=лит. ثلاث);

7) неоднократная замена в словах буквы *алиф-максура* на *алиф*: لا (A 227, 5) (=лит. الى, A 225, 7), ترا (=лит. ترى, A 228, 10), احلا (=лит. احلى, A 227, 5), يرضا (=лит. يرضى, A 224, 47) или на *ah*: الكبره (=лит. الكبرى, A 227, 14), لعله (=лит. لعل, A 228, 2; A 227, 11) и др. Подобные факты отмечаются рядом авторов (1, 268; 20, 34). Эти же наблюдения у И. Ю. Крачковского (1, 270).

Наряду с перечисленными графическими особенностями имеются и гиперкорректные формы (ننسوا — A 229, 15, где *алиф* появляется по аналогии с перфектными глагольными формами 3л. мн. ч.; гиперкорректная форма появляется и в примере كال ليل (следует كل ليل — A 224, 10) «каждую ночь», где аккузатив употреблен там, где в литературном языке должен быть генитив).

Однако ни одно из указанных проявлений графики не является фонемным или грамматически значимым отклонением.

Б. Фонетика

Другая группа графических отклонений от традиционных норм арабской орфографии имеет под собой диалектальные особенности, которые отражают фонетические или морфологические закономерности живой речи. Подобным явлениям, дающим представление о живом произношении слова, мы находим примеры и в других лингвистических источниках, на которые также будем ссылаться.

Согласные

В тексте одного из писем (A 229) зафиксированы примеры замещения интердентальных согласных *t* и *d* смычными *t* и *d*, что характерно и для многих городских говоров средневекового арабского языка (1, 268; 4, 24; 5, 4): الدي (A 229, 4, 6, 7, 13), دكرنا (A 229, 6), تلاء (A 229, 7).

В текстах наблюдается чередование эмфатических согласных d — z , что отмечается исследователями и в других источниках, как христианских, так и мусульманских (3, 347–48; 12, 31, 58–59; 4, 30; 18, 3): بييظ (А 224, 33), كيفما بييظة وجهنا (А 224, 3), хотя в этом же тексте слова с этим корнем употребляются и в традиционном написании (А 224, 5, 27, 68; А 226, 16, 27).

Интересен факт, где в написании слова этого корня как бы совместились две согласные, т.е. два произношения (بييظ с завершающим начертанием ظ как у ض — А 224, 2). Это наглядный пример того, что бытующее произношение все же проявилось несмотря на стремление автора письма следовать литературной норме; это же чередование согласных в пределах одной фразы:

$\text{الله بييظ وجهك كما بييظة وجهنا}$ (А 224, 33–34). И. Ю. Крачковский, наблюдая замены эмфатических звуков $d > z$ и обратно, отмечал, что это явление дает материал для решения вопроса о родственности двух звуков (3, 348). Совпадение этих звуков в диалектах Месопотамии отмечал также Н. Ram (20, 32). Красноречив и следующий пример: يظيع (=лит. يضيع , А 224, 27).

Учитывая подобные факты в разных диалектах, В. В. Лебедев делает вывод об имевшем место прежде и сохранившемся до сих пор соотношении между этими звуками d и z , в египетском существовал только эмфатический звук d , в иракском — только эмфатический звук z (4, 30).

Предлагаемые документы говорят в пользу иракского эмфатического звука z .

Позиционные изменения согласных нашли отражение в эмфатизации согласного t под влиянием соседнего эмфатического согласного t : ططلع (А 224, 61).

Полная ассимиляция согласных dt проявилась в слове $\text{ست}>\text{سيدة}$ (А 227, 8), $\text{ستى}>\text{سيدتى}$ (А 224, 36, 59, 76). Новый морфологический облик этого слова, в котором закреплена общая для всех городских говоров произносительная норма, стал фактом словаря, новой лексемой (4, 32; 12, 102 и др.).

Большие изменения во многих говорах претерпела артикуляция *хамзы*, подтверждением этого являются многочисленные факты в предлагаемых текстах, когда *хамза* на письме опускается или заменяется буквами $wāw$, $yā'$ и *алифом*:

1. Ослабление артикуляции начальной *хамзы* приводит к её превращению в $wāw$ ($' > w$: ودينها =лит. اديينها , А 229, 9); اروى (=лит. أرى , لا تروونا, А 225, 25); ولا يرويك (А 224, 44). Это явление отмечали И. Ю. Крачковский (3, 348), J. Oliverius (17, 628), Н. Ram (20, 39), I. Schen (21, 70).

Срединная *хамза* в причастиях действительного залога также в результате ослабления ее артикуляции превращается в $yā'$ ($' > y$): الزايذ (А 229, 3; А 227, 10).

Во многих случаях *хамза* в срединной позиции не отмечается на письме: سالتو (A 229, 16); سالتم (A 227, 5); تسلين (A 225, 22); наряду с этим встречаются и традиционные формы تسلتين (A 225, 21).

2. Исчезновение *хамзы* имеет место в конечной позиции: ' > y, таким образом пополняется класс недостаточных глаголов: وقرأناها (=лит. وقرأناها, A 229, 5); اقروه (A 229, 20); اقراها (A 224, 65); خبي (=лит. خبأ A 224, 37).

Исчезновение *хамзы* имеет место также в срединной позиции в некоторых словах: *mar'at-un* > *mar'a t* > *mart* (مرت — A 224, 50, 51); (مرة — A 226, 32).

Гласные

Изучение изменений в области гласных крайне ограничено ввиду отсутствия в текстах диакритических знаков и огласовок. Такая возможность может представиться только при выявлении фактов сокращения долгих гласных, удлинения или редукции кратких гласных в сопоставлении их с традиционными нормами.

Тексты писем отмечают сокращение долгого гласного (\bar{a} > *a*) в перфектной форме глагола *qāla*, когда он употребляется с предлогом *l-* и местоименной энклитикой *-u*; *qāl la-hu* > *qal-lu* > *qallu* — (A 229, 11). Это явление характерно и для текстов других источников (4, 36; 23, 344–45).

Удлинение кратких гласных имеет место:

1. в именах, образованных от слабых корней, где один из корневых *хамза*, *w* или *y*, которое обнаруживается в огласованных текстах (4, 36): *yad(un)* > *yid* > *yīd* > *īd*; а в наших текстах — ايد (A 228, 7), однако здесь же и традиционная форма يد (A 228, 8); ايشوع (A 229, 17).

2. в императивных формах ед.ч. от пустых глаголов: بوس يده (A 229, 10); подобные примеры отмечены И. Ю. Крачковским (1, 269).

3. в глагольных формах II породы как в перфекте, так и в имперфекте утрата удвоения второй коренной компенсируется удлинением огласовки предшествующей ей первой عالمونا (=лит. علّمونا (A 225, 7, 19, 19, 20); عالمونا (=лит. عارفك (A 229, 4); والدى نعارفك (A 229, 4); الله داومك (A 227, 14).

Здесь возникает ассоциация по аналогии с удвоенными глаголами, в спряжении которых обнаруживается утрата удвоения, которое компенсируется появлением третьей слабой согласной.

4. тенденция удлинения кратких гласных поддерживается сохранением долготы (вопреки традиционным нормам литературного языка) в имперфектных формах 2-го лица от недостаточных глаголов, выступающих в функции повеления или запрета, которое можно было бы расценивать как закономерное для многих говоров явление: لا تخليه (=лит. لا تخله «не оставляй его», A 228, 7, 9, 12); اخبيها (=лит. اخبئها «оберегай ее», A 224, 37).

Редукция кратких гласных отмечается в начале форм множ. числа от имен, образуемых по типу 'a12ā3, что связано с утратой начальной

хамзы и появлением двухсогласного начала, так أوراق ('awtāq) > وراق (*wr āq*, A229, 6).

Формы имен с двухсогласным началом характерны для говоров многих регионов (4, 37).

В. Морфология

Глагол

В области глагола отмечаются те же типы, что и в литературном языке, однако зафиксированы отличия огласовки второй коренной в исходной форме ряда глаголов, например, недостаточных: *nasiya* (лит.яз.) > *nasā* نسانا (A224, 78).

В имперфектных формах огласовка второй коренной также может быть отличной от той, что свойственна данному типу глагола, иногда же может и варьироваться, напр.: ما تشكو (A 225, 3) и ما تشكى (A 225, 4), ما كنا (A 229, 15).

Спряжение перфекта характеризуется следующими особенностями:

1. конечная флексия 2-го л.ед.ч.ж.р. на письме отличается долгим *ī*: وصيتى (A 224, 52), بعثيه (=лит. بعثته, A 228, 13);
2. формы двойственного числа в текстах не встретились, они заменяются формами множественного числа;
3. суффикс глагольной формы 2-го л. мн.ч. трансформируется (*-tum/tunna* > *tū*), и является общим для обоих родов: ارضيتو (A 226, 29), سالتو (A 229, 16); однако в формах с местоименными энклитиками восстанавливается традиционное окончание *-tum*: وصيتمونو (A 225, 19).

Спряжение имперфекта

1. формы двойственного числа не используются;
2. суффикс 2-го л.ед. ч.ж.р. преобразуется (*īna* > *ī*), совпадая при этом с огласовкой окончания этой формы в перфекте и с огласовкой местоименной энклитики 2-го л.ед. ч. ж.р.: однако встречаются формы и неусеченного типа ما تكسرين (A 224, 8);
3. аналогичных форм 2-го л. мн. ч. с усеченным суффиксом, распространенных во многих других говорах (4, 43), в текстах не встретилось. Имеющиеся формы 2-го л. мн. ч. являются общими для обоих родов: تكونون (A 224, 18; A 225, 24); لا تقولون (A 225, 5; A 224, 23; A 224, 77), تكونون (A 225, 13).

Временные формы имперфекта

В текстах зафиксированы:

1. форма имперфекта с префиксом *b-*, имеющая распространение и в египетском, и в сиро-палестинском диалектах (9, 21; 4, 45–46), и выражающая настоящее или настоящее-будущее время: بيتروح (A 229, 8), المكاتيب بيجي (A229, 8);

2. аналитическая временная форма — имперфект, которому предшествует слово *'ammāl*, выступающее здесь лишь в служебной роли. Оно придает глаголу значение действия в данный момент: «он прибыл в Багдад и (сейчас) работает в мастерской» (A 229, 16–17);

3. в тексте зафиксированы сложные глагольные словосочетания, состоящие из двух имперфектных форм (значимого глагола и другого, вспомогательного или выступающего в этой роли):

а) «А то вы будете радовать врагов своих и наших» (A 225, 13). Глагол *كان* придает значению основного глагола оттенок длительности во времени;

б) «Мы (как и всегда) направимся к вам» (A 224, 24). Глагол *بقى*, согласуясь с основным глаголом в лице и числе, выполняет служебную роль, придавая значению основного глагола оттенок постоянства.

Этот пример, возможно, послужит и разрешению вопроса о происхождении префикса *b-* в аналитических формах глагола, над которым бьются многие исследователи (4, 45).

Неправильные глаголы

Среди них наиболее интересными в отношении особенностей спряжения являются недостаточные глаголы, класс которых в средневековых говорах пополняется за счет утраты глаголами конечной *хамзы*: *المكاتيب*: *قرو* (A 224, 70), *قرينا* (A 229, 5), *تقرا سلامى* (A 229, 10).

В формах императива пустых глаголов сохраняется долгая гласная первой коренной (*بوس* — A 229, 10), то же происходит и с огласовкой второй коренной недостаточных глаголов (*اخيها* — A 224, 37).

Представляют интерес формы IV породы: *'awrā* в м. *ārā*: *لا ترونو اخوكى* (A 225, 25), *لا يرويك شدى* (A 224, 44).

Неожиданные формы дают вдвойне неправильные глаголы, у которых две из трех корневых являются слабыми согласными: ' и w или ' и y; тексты изобилуют различными формами глагола *جا* (=лит. *جاء*, A 224, A 225, A 229); *جينا* (A 224, 52), *وراق الدي جت* (A 229, 6), *يجى* (A 224, A 225), *نجى* (A 225, 12), *بيجى* (A 229, 8).

Породы

Для полной характеристики пород мы не располагаем достаточным материалом. Однако замечено, что IV порода глаголов получила здесь более широкое употребление в значении I породы: *ارضينا فيها* (المكاتيب) «мы были довольны ими (письмами)» — (A 224, 69); *انتم ارضيتو نحنا ارضينا* «вы будете довольны — (тогда) и мы довольны» (A 226, 29); *انسانا* «он забыл нас» (A 224, 23; A 225, 5), но наряду с этим употребляется и I порода: *قعد فى بغداد* «он устроился в Багдаде и забыл нас» (A 224, 78).

Также отмечается более широкое употребление VII породы в пассиве, в противоположность которой в литературном языке отдается предпочтение I породе пассива: انكتب الخط «письмо написано» (А 229, 22), انكتب في مدينة قومه «оно написано в городе Кум» (А 227, 17).

Встречающиеся в тексте модели отглагольных имен отклонений от литературного языка не обнаруживают, за исключением *масдара* مشاية (=лит. مشينة, А 224, 61, 63).

Имя

Имя в среднеарабском языке характеризуется теми же категориями, за исключением падежа, что и в литературном: состояние (определенное и неопределенное), род и число.

Неопределенное состояние лишь в одном примере выражено специальным словом فرد, других же показателей оно не имеет: في فرد مكانى «в одном (неком) месте» (А 227, 9); см. также (16, 22).

Определенное состояние выражается определенным артиклем или «сопряженным состоянием» (*status constructus*). В наших текстах, как указано ранее (с. 411) при написании артикля *алиф* часто опущен.

Слово, определенное артиклем, имеющее определение, выраженное прилагательным, согласно традиционным нормам требует употребления прилагательного также с артиклем. Однако в текстах писем эта связь между определяемым и определением-прилагательным часто оформлена по типу *status constructus*: بنت لعزیزه (А 226, 5), عبد الكبير (А 229, 22), اخت (А 225, 8), سكر الخام (А 227, 5).

Словосочетание (имя ж.р. плюс относительное местоимение) также построено по типу *status constructus*: حاجت الذی (=лит. حاجة, А 224, 52).

Подобные факты отмечает в анализируемых им текстах Н. Palva (19, 35), который ссылается также на труды других авторов (L. Bauer и Н. Grotzfeld), приводящих аналогичные примеры.

Определительное словосочетание *walad elmalēh*, второй член которого является прилагательным, рассматривает как генитивную конструкцию и О. Jastrow (15, 688).

Именам, как существительным, так и прилагательным, присуща категория рода, которая в именах женского рода в литературном языке выражается при помощи суффикса *-at*, приобретшего в говорах вид *-ah*, *-ā*: السلاما (А 225, 5), الغربا (А 225, 14), شدى (А 224, 45); в *status constructus* этот суффикс сохраняется как *-at*: رحمت الله (А 224, 82; А 225, 31).

Категория падежа в среднеарабском языке отсутствует. Это наглядно обнаруживается на примере двухбуквенных имен в генитивной конструкции: وجه اخوى (А 225, 25), حضرة ابونا (А 227, 10), من اثم حموك (А 226, 2).

Формы правильного множественного числа представлены только с окончанием *īm*: كلهم طبيين (А 225, 22), هم مشتاقين (А 225, 11).

В тексте выявлены уже указанные выше неординарные формы ломаного множественного числа: الغراض (A 225, 19; A 229, 9), وراق (A 229, 6).

Двойственное число представлено только один раз формой косвенного падежа: لى عنده كتبين (=лит. كتابان, A 229, 11).

Из числительных в текстах встречаются только два: واحد رومی «одна (книга) — на греческом яз.» (A 229, 11); ثلاثة خطرة «три раза» (A 229, 7).

Местоимения

В следующей таблице представлены встретившиеся в текстах личные (раздельные) местоимения.

Личные местоимения (раздельные)

Число	Лицо	Единств.	Множеств.
1-е		انا	نحن
2-е	м.р.	انتك	Общая антм форма
	ж.р.	انتك	
3-е	м.р.	هو	Общая هم форма
	ж.р.	هى	

Фонетические варианты местоимения 1-го лица نحن (A 226, 18, 21, 26; A 228, 4) нам известны по палестинским и сирийским источникам: как *nihnā, nihnē, nihnā* (4, 58).

Обращает на себя внимание форма انتك, в которой совмещены личное местоимение и местоименная энклитика 2-го л.ед.ч. (общая для обоих родов): انتك ابوها وانتك امها يا بك زاده «ты — её отец и её мать, о Бек-Заде» (A 224, 58, 62); انتك يا معاني «ты, о Маани» (A 225, 12).

Местоименные энклитики

Число Лицо		Единственное	Множественное
1-е		نى/ى	نا
2-е	м.р.	ك	Общая كم форма
	ж.р.	كى	
3-е	м.р.	و	Общая هم форма
	ж.р.	ها	

Местоименные энклитики представлены в следующих примерах: خاطركى, (A 224, 76), صهروا (A 226, 7), اخواتو (A 226, 7; A 224, 50) и др., اليكى (A 225, 23), اختكى (A 224, 11, 12; A 225, 4, 13), عليكى (A 225; A 226), وصيتمونو (A 229, 15) и др., وصيتمونو (A 225, 19).

Последний пример (وصيتمونو) интересен неоправданным совмещением в глагольной форме окончаний 2-го лица как перфекта, так и имперфекта плюс энклитика 3 л. ед. ч. м. р. (و + ون + و). Этот курьезный случай можно сравнить со словом انتك, где совмещены раздельное и слитное местоимения 2 л. ед. ч. Перевод этой формы «вы заказали его».

Из **указательных** местоимений в текстах использовано одно هذيك (общая форма для обоих родов «этот, эта/тот, та»), в которой объединились два, известные и в других говорах, местоимения, функционирующие отдельно (ha — для близких предметов, dāk для дальних), которое выступает в функции определения в следующем примере: هذيك حاجت الذى وصيتى, «эту(ту) вещь, которую ты заказала» (A 224, 52).

Относительное местоимение الذى (и его диалектная форма الدى) представлены только одной единственной формой, не изменяющейся по родам и числам, причем определяемое им слово, как правило, находится в неопределенном состоянии: وراق الذى (A 229, 6); يوم الذى (A 229, 7); كاروان, حاجت الذى وصيتى (A 224, 52). Однако встречаются и примеры согласования в состоянии: المكتوب الذى (A229, 13), الغراض الذى (A 225, 19), الذى الخطوط (A 224, 64, 72).

Неопределенные местоимения представлены одной формой ايم «какой(какая)-либо»: مع ايم كاروان «с каким-либо караваном» (A 226, 19–20), ايم قفل (A 226, 36).

Наречия

В текстах документов зарегистрированы наречия специфической формы: هنيك «там» (A 224, 71), اساعا (=лит. الساعة «сейчас», A 224, 57).

Служебные части речи

Тексты представляют много случаев употребления составных предлогов, которые в говорах получили большое распространение: من عند (A224, 62), الى عندى (A 229, 6, 7, 14), الى عندو (A 224, 77) и др.

Сращение вопросительного наречия كيف и неопределенного местоимения ما употреблено в роли предлога كيفما «подобно» — كيفما بيضة وجهنا (A 224, 3; A 224, 5). В роли предлога выступает и сочетание предлога ك с местоимением كما بيضة: ما (A 224, 33–34).

Из специфических союзов, зафиксированных в текстах, но отсутствующих в литературном языке и образованных путем наращивания традиционных союзов некоторыми предлогами или частицами, можно назвать: لمن قرو المكاتيب: (لما + أن) لمن «когда они прочитали письма» (A 224, 70). Факты из других источников свидетельствуют, что новая форма союза вытесняет литературную форму لما (4, 65).

Г. Синтаксис

Бытовые документы, к которым относятся и рассматриваемые нами тексты частной переписки, по утверждению одного из исследователей,

являются самым надежным источником для изучения синтаксиса среднеарабского языка, в котором влияние литературного языка сводится к минимуму (4, 66).

Как и в литературном языке, в данных письменных памятниках используются два типа связи: сочинительная и подчинительная, главные ее виды — согласование и управление.

В текстах зафиксированы факты неоправданных, с точки зрения традиционных норм, нарушений правил согласования в роде между подлежащим и сказуемым: *هي مجنون* (А 224, 10), *جا عنكم ام كم* (А 225, 6). Имеют место и нарушения согласования в числе: *المكاتيب جا الى عندى* (А 229, 14), *جا الى عندى مكاتيب* (А 229, 7).

Имеется масса отклонений в согласовании состояния определяемого и определения, выраженного прилагательным, что традиционно должно оформляться с помощью определенного артикля в обоих членах определительной конструкции. Но, как упоминалось выше, примеры из текстов свидетельствуют, что эта связь чаще формируется по типу *status constructus*: *عيد الكبير* (А 229, 22) и др. примеры (см. стр. 417).

Об управлении как разновидности подчинительной связи, с учетом утраты системы падежей, можно говорить лишь применительно к управлению предлогами. Здесь можно констатировать расширение сферы предложного управления, о чем свидетельствуют факты оформления прямых объектов с помощью тех или иных предлогов, иногда варьирующихся при одном и том же глаголе: *الله يزيد في مالك* (=лит. *يزيد مالك*, А 224, 67); *نجيب لها لكم* (=лит. *نجيبها لكم*, А 224, 53); *لا تخلى في خاطر والدتك* («не забывай» (букв. — не упусти из памяти) свою мать» (А 228, 9); *لا تخلى بخاطرها* (А 228, 12). Однако есть случаи опущения необходимого предлога: *رحمت الله من* (лит. *لمن*, А 224, 82).

Влияние живой речи на синтаксис простого предложения проявляется в изменении традиционного порядка слов на новый (подлежащее — сказуемое — объект) в случаях, когда:

1. подлежащее выражено местоимением: *نحن ندعوكم* (А 225, 9–10);
2. главные члены предложения, подлежащее и объект, выражены именем: *الله يرحم امك وابوك* (А 224, 35); *الله بيض وجهك* (А 224, 27, 68).

Из разновидностей простого предложения представляют интерес отрицательные с именным сказуемым, в которых отрицание регулярно выражается частицей *لا* вместо глагола *ليس*, используемого в литературном языке: *لا ليله ليل* (А 224, 9–10; А 225, 1; А 226, 9–10).

Синтаксис сложного предложения

Среди придаточных предложений представляют большой интерес условные конструкции, вводимые оборотом (сочетание союза *ان* с глаголом *كان*, который не спрягается, не имеет показателей множественного числа и, как правило, рода, иногда выступает в слитном написании); это со-

четание выполняет функцию союза: وان كان ما تجي (А 228, 7); وان كان تريدون (А 225, 7, 18). Этот условный оборот представлен в тексте и краткой формой: انكا تسئلين (А 225, 21).

Дополнительные придаточные предложения часто вводятся союзом ان без местоименной энклитики, наличие которой необходимо в литературном языке: ولا تقولون ان انسانا «и не говорите, что он забыл нас» (А 225, 5).

Союзом ان' вводится и прямая речь: تقول في الخط ان شوفو للبننت زوج ابن قسيس: «Ты говоришь в письме: «Ищите для дочери в мужья сына священника» (А 224, 55–56).

Придаточные предложения нередко вступают в бессоюзную связь с главным предложением: وندعو له يكون في حفظ الله (А 225, 2) и др.

Д. Лексика

Для изучения влияния разговорного языка на исследуемые документы прежде всего представляют интерес лексические диалектизмы тех народов, которые соседствовали с основным населением (иракцами) данного региона.

Выделяются две группы слов:

1. слой общеарабских диалектизмов: شاف , جاب , مليح , (ستی) ست , مرت , ايمتى , عlish , هنيك , هذيك , «делать», سوى в значении «делать».

2. к местным диалектизмам относятся заимствования из турецкого языка: خاتون «госпожа», چاوش «управляющий, должностное лицо». Обращение к П. делла Валле — الجلبى является арабской передачей турецкого слова جلبى , которое в разных источниках имеет много значений и может переводиться как «господин, хозяин, воспитанный, образованный человек». Применительно к адресату в данном случае оно воспринимается как титул высокопоставленного лица и свидетельствует о глубоком уважении к Пьетро делла Валле.

Видимо, к числу местных диалектизмов относится и слово لياشا (А 225, 26), переведенное нами по смыслу как «плохо», хотя найти его в диалектальных и других словарях арабского языка нам не удалось.

В текстах можно уловить обороты, проскользнувшие прямо из уст народа, например, الف حمد سلام «тысяча приветов».

В двух письмах (А 224 и А 225) употреблено специфическое местоимение انتك общего рода, в котором совмещены оба местоимения (личное и энклитика). Следует ли его рассматривать как диалектизм или особенность живой речи, присущей только членам одной семьи, трудно сказать.

Заключение

Анализ графических отклонений в текстах (приведены в филологических примечаниях) от традиционных норм арабского литературного языка дает представление о живом произношении, однако влияние живой

речи проявляется в них по-разному в зависимости от индивидуальности автора, от степени его элементарной грамотности или литературного образования. Так, письмо (А 229) содержит наибольшее число фонетических и характерных морфологических диалектизмов.

Наименее подвержено проникновению элементов разговорного языка письмо священника Юханны (А 227), в котором автор стремится следовать, но не всегда удачно, литературным нормам, и желая показать свою образованность, завершает свое послание стихами. Однако и это письмо соединило в себе наиболее примечательные диалектные формы.

Письма членов одной семьи (А 224 — от отца) и (А 225 — от сына) являют собой по существу фонетическое письмо, настолько они изобилуют отклонениями от элементарных норм правописания. И они же дают массу фонетических и морфологических диалектальных форм.

Несмотря на языковые различия, документы частной переписки не могли не отразить общих закономерностей и диалектальных норм, присутствующих в целом среднеарабскому языку городских низов периода позднего средневековья.

Влияние живой речи в текстах переписки наблюдается на всех лингвистических уровнях:

1. Все письма характеризуются неустоявшимися орфографическими нормами. Графические особенности текстов дают основание определять их как произведения фонетического письма, свидетельствующие о разной степени элементарной грамотности или литературной образованности лиц, являющихся авторами писем.

2. На фонетическом уровне для них также характерны общие черты — метаморфозы *хамзы*, замещение интердентальных согласных смычными, чередования эмфатических согласных, позиционные изменения гласных.

3. На морфологическом уровне характерна тенденция к сокращению именных и глагольных парадигм, унификации форм:

- а) в области имени — отсутствие категории падежа, форм двойственного числа, появление новых форм ломаного множественного числа (типа *ḡrād*);

- б) в области глагола различие в роде сохраняется только во 2-м и 3-м л. ед. ч., окончания для этих лиц во множественном числе одинаковы и часто выражаются усеченными формами; имеет место неразличение наклонений.

Вместе с тем в сфере глагола отмечены изменения в употреблении пород, в том числе в пассиве; в аналитических временных конструкциях с имперфектом глагола используются специфические формообразующие средства (приставка *b* — и делексикализованное слово *'ammāl*;

- в) однако, сфера служебных частей речи расширяется составными предлогами, усложненными частицами.

4. На синтаксическом уровне отмечаются общие для всех памятников черты:

а) управление как средство синтаксической связи уступает место примыканию и управлению предложениями, которые часто произвольно взаимозаменяются;

б) имеют место нарушения согласования имен по категории определенности / неопределенности. При нарушении согласования в определительных словосочетаниях, в которых определение выражено прилагательным с определенным членом, связь между членами словосочетания строится по типу *status constructus*, что свидетельствует о сужении сферы согласования. Об этом говорит и произвольность согласования по категории рода между сказуемым и подлежащим, выраженным именем;

в) в синтаксисе простого предложения преобладает субъектно-предикатный порядок слов;

г) в сложноподчиненном предложении бессоюзной связью пользуются придаточные предложения цели, обстоятельственные и определительные. Придаточные дополнительные чаще всего вводятся союзом *'an* без энклитики. Условные придаточные предложения вводятся условным оборотом *'in kân ('inkā)*, который выполняет функцию союза.

В заключение считаем необходимым подчеркнуть, что исследуемые нами эпистолярные памятники, созданные в условиях диглоссии и сохранившие следы взаимовлияния разговорного и литературного языка, дают значительный материал как для изучения среднеарабского языка позднего средневековья, так и для арабской исторической диалектологии.

Как свидетельствуют привлеченные нами памятники, типичные особенности современных (новоарабских) диалектов были присущи арабскому языку и на более ранних (промежуточных) этапах его развития, характеризуя среднеарабский языковой тип.

2. ТЕКСТЫ ПИСЕМ, ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИМЕЧАНИЯ К НИМ, ПЕРЕВОДЫ ПИСЕМ

Письмо (шифр А 224, инв. 744, табл. I–IV)

Частное письмо на арабском языке. Размеры документа 41,4×15,2 см. Бумага плотная, желтоватая, с водяным знаком. Чернила черные. По черк — разновидность насха. Письмо от имени матери Маани, направлено в Исфахан. Адресовано Пьетро делла Валле, который в письме назван по имени Бек-заде. Датируется по времени получения (1617 г.).

Автор письма — Абдаллах, старший брат Маани, супруги адресата. На обороте листа сделана помета рукой П. делла Валле:

Ricevuta a 27 ottobre 1617. «Получено 27 октября 1617 г.»

و يسلم عليك حسب جان سلام
يا صهرنا العزيز بك زاده تكون
طيب وعينك على البنات واهل
البنات يسلمون عليك سلام كثير
ويقولون الله يبيضا وجهك
يبضه وجهنا قد امد عدو وصدق
ام يرمع امك را بوك و جعله
امانت سني لعلي عليك كما
مخني اخيها اخيها لها
ولا تشي لاعدى فينا ونكون
طيبين في عيني ابن مريم

السلام والتام بالعين والكرام على جناب خوجه
بك زاده بالف سلام ان الله تعالى يبيضا وجهك في الدنيا
ولاخره كيف ما يبيضا وجهنا عند لعد وصدق وتسلم
عليك مريم خاتون سلام كثير كثير وتقول الله يبيضا
وجهك في الدنيا ولاخره كيف ما يبيضا وجهنا عند
كل عدو وكل صديق والعدومات والصدق بفرح
وبعد يا بنتي معاني يسلم عليك ابوكم سلام كثير كثير
ويقول لا تكتوبين في خاطر اختك لعلي في بلاد لغره
اجعلوا بالكر وبعد امك تسلم عليك سلا كثير كثير لاهلها
ليلدوا نهارها نهارها وهي كال ليل مجنون عليك وعلى
اختك وبعد يا بنتي عليك سلام كثير كثير محو ديانا
خاطر وعندكم وبعد امانت امانت عليك باختك

وبعد يسلمون عليك الكبار والصغار يا جوا في نقاش
وبعد ام يسلم عليك يا شهاب سلام كثير كثير ويسلم عبد الله على
موت شهاب ويقول اجعلوا بالكر على اخيه ابوكم

اعلى وبعد تسلم عليكم وبنت عملي بريخان سلام
 كثير كثير عليكم اختكم اعلى خاتون هم يكتبون الخط
 ويكون على فرقتكم ويحفظكم الله ان شاء الله حافظ
 الليل والنهار لكم ولبنه زاده وبعد تسلم عليكم بنت
 عمكم شيرين سلام كثير كثير وتسلم عليكم اختكم قطفا
 سلام كثير كثير عليكم وعلى لعلو نون عيين
 ويسلمون عليكم اهل البيت كلهم صغارهم وكبارهم
 سلام كثير كثير وبعد يسلم عليكم اخوكم الكبير سلام
 كثير كثير وما يشكو الا وحشتكم ويسلم اليكم ان وصل
 في نصف شهر رمضان الى بغداد سالم بعافيه وعاظم
 عندكم ولا تقولون ان فقد في بغداد وانسانا ان شاء الله
 ايمنناي خطكم الى بغداد ويخرج خاطرناتبقى تتوجه
 اليكم ان شاء الله وبعد يسلم عليكم يا غوجه هند ربه
 سلام كثير كثير ابوهم عيب جان وتسلم عليكم من هم وتقول
 الله يبيش وجهك ان سعيه قدام هم الله لا يبيش لكم
 لم وتكون طبيب ويسلم عليكم وعلى جواني عبد الله سلام كثير كثير

والسلام على بشكو لعلو نون خاتون وعمل
 عايش الذي وصيني ان شاء الله اي معا ما جينا الى
 عايش كبريت لعلو نون ويسلم عليكم عبد الله سلام كثير
 ويسلم عليكم عبد الله يا با عيني عيني على لا يكون تنقطع عن الناس ويسلم عليكم ابنك عبد الله سلام كثير

رحمت الله من يومه لظ في يد بكر زاده في اسفهان

و بعدہ بیغم البکر انکر ابغشت تقول فی الخط ان شوف

للبنات زوج ابن قیس و لبنت ماہی عند ناسق نرجہا
 و قیس اساعا البنت عندک والناموس ناموسک
 وانتک ابوہا وانتک امہا یا بکر زاده و بعدہ یلہونا
 علیک خوجہ حبیب جان و سق مریع و یقولون کیف
 ما سویت جید و ملیح فی لاول و ہم سوی فی لانی
 والناموس ناموسک و ہی من تحت مشایک ما مطلع
 و انتک لا تفارقہا من عند اختہا و تکنون طین
 و انتک انت تکنون البنت عند الف و لمر فی مشایکھا
 اما عا ناموس ناموسک و الخطوط الذی جا بها عبدہ

اقتراها في وسط الكنيسة قد امدد وصدى وقس موسى
 يدعو لكم في الخير والبركى ويقول الله يجعله مبارك
 تشوف علم وجهها الخير الله تعالى يزيد في ماكم وفي عمر
 واه يصفى وجهكم وقس موسى يقول رضىنا في
 مكاتيب الذي جاء بها عبد الله ارضينا فيها الله
 برضى عليكم ومن قروا مكاتيب فتحي لا يجيل وقروا
 الفاتحة وكل من كان هنك دعوكم في الخير

<p>وسى محاني لا يتخاطركي اى منا ما با خطكم الى عند جا الى بانكم ولا تفولون فعد في بغداد وسانا وما يكو الا وحشكم وهاهو وبانوكله عندكم</p>	<p>والله ولا الذي جاء بها عبد الله اعطاها في يد حوجبه اسكندر وكتبنا هذا الخطوط في اثنين وعشرين في شهر رمضان المبارك</p>
---	--

42. الله يا بك زاده
43. يدفع عنك قضا
44. وبلا ولا يرويك
45. يوم شدى وهم
46. راضيين منك الله
47. يرضا عنك

Продолжение текста (первое — сбоку):

48. وبعده يسلمون عليك الكبار والصغار يا جوانى لنقاش
49. وعبد الله يسلم عليك يا شماز سلام كثير كثير ويسلم عبد لله على
50. مرت شماز ويقول اجعلى بالكلى على اخواتو

Продолжение текста (второе — сбоку):

51. والسلام على بنتكى لعلى يا مرت شماز وهذيك
52. حاجت الذي وصيتي انشاء الله اى متاما جينا الى
53. جانب كم نجيب لها لكم ويسلم عليكى عبد لله سلام كثير
54. ويسلم عليك عبد لله يا بابا عيسى عينك على لا يكون تنقطع
عن البنات ويسلم عليك ابنكى عبد الله سلام كثير

Текст на оборотной стороне листа:

55. وبعده يعلم اليك انك ابعثت تقول في الخط ان شوفو
56. للبننت زوج ابن قسيس ولبننت ما هي عندنا حتى نزوجها
57. في قسيس اساعا البننت عندك والناموس ناموسك
58. وانتك ابوها وانتك امها يا بك زاده وبعده يسلمون
59. عليك خوجه حبيب جان وستى مريم ويقولون كيف
60. ما سويت جيد ومليح في لاول وهم سوي في لآخر
61. والناموس ناموسك وهى من تحت مشايتك ما ططلع
62. وانتك لا تفارقها من عند اختها وتكونون طيبين
63. وانكانت تكون البننت عند الف واحد فى مشايتها
64. اساعا ناموس ناموسك والخطوط الذى جابها عبد الله
65. اقراها في وسط الكنسى قدام عدو وصديق وقس موسى
66. يدعو لك في الخير والبركى ويقول الله يجعله مبارك
67. تشوف على وجهك الخير الله تعالى يزيد في مالك وفي عمرك
68. والله يبيض وجهك وقس موسى يقول رضىنا فى
69. مكاتيب الذي جابها عبد الله اراضينا فيها الله
70. يرضى عليك ولمن قرو المكاتيب فتحو لانجيل وقرؤ
71. الفاتحة وكل من كان هنيك دعو لكم في الخير

Приписка (первая — снизу):

72. والخطوط الذي جابها عبد الله
73. اعطاها في يد خوجه اسكندر
74. وكتبنا هذ الخطوط في اثنين
75. وعشرين في شهر رمضان المبارك

Приписка (вторая — снизу):

76. وستى معانى لا يتم خاطركى

77. اى متاما جا خط كم الى عندو
 78. جا الى جانبكم ولا تقولون
 79. قعد في بغداد ونسانا وما يشكو
 80. الا وحشتكم وخاطرو و بالو كله
 81. عندكم

Приписка на самом верху:

82. رحمت الله من يوصل الخط في يد بك زاده في اسفهان

На обороте листа помета на итал. яз. рукой Пьетро делла Валле:
 «Ricevuta a 27 ottobre 1617».

Примечания к арабскому тексту

1. التام , следует рассматривать как проявление фонетического письма, т.е. как огласовку предшествующего слова; второй вариант чтения слова التام как التمام (сравни А 226, 1).
 48 = لا عدى = 38 = لعزیزه = 30 = لله = 23 = لغربه = 8 = لاخره = 5 = لعدو = 3 = لاخره = 3 = لاكرام
 . لانجيل = 70 = لاول = 60 = لبننت = 56 = لله = 56 = لله = 53 = لله = 49 = لنقاش
2. يبيظ = 33 = يضيع (лит. يضيع). Автор написал ظ место буквы ض в соответствии с тем, видимо, как она произносилась и лишь затем дописал букву ض; приведенные примеры дают основание думать, что в разговорном языке той этнической среды (иракцев), к которой принадлежал автор, дифференциация звуков, выражаемых буквами ظ и ض была ослаблена.
 3. كيفما = 5; оборот выступает в роли функции предлога ك «подобно». عند لعدو وصديق: видимо, следует عند لعدو وصديق.
4. بيضة = 34 = يبيض = 27 = بيضة = 5 = يبيض. Автор стремится следовать произносительным нормам литературного языка.
7. ابوکی, местоименная энклитика 2 л. ед.ч. ж.р., сохраняет огласовку, что выражено графически буквой ى = 9 = 10 = 11 = 12 = 3 = 14 = 17 = 18 = 19 = 50 = بالکی = 51 = بنتکی = 53 = عليکی = 75 = خاطرکی. Однако, есть случаи передачи этой энклитики согласно нормам литературного языка: يسلم عليك (معانى).
 8. لا تقولون = 77 = لا تقولون = 23 = لا تكسرين; اختكى: следовало бы اختك (معانى). эти глагольные формы в функции императива свидетельствуют об отсутствии в разговорном языке усеченного (условного) наклонения.
9. ليس (в лит. لا; بالکی) — в функции глагола (اجعلی) بالک. سلام следует سلا (в лит. яз.).
10. كال: следует كل; كال ليلا (= كل): гиперкорректная форма, возникшая из стремления следовать нормам литературного языка, но примененная неправильно; مجنون: следует مجنونه.
12. اخواتو = 50 = 22 = 36 (произносительная норма окончания ж. р. выражена графически буквой "ta мамдуда").
 13. و بنت: союз و здесь лишний.
14. و: после этого слова, видимо, должен быть союз و.

21. انه = лит. ان; (يشكى — в лит. яз. = 78 يشكو).
23. انسانا (IV порода) = 1 порода (в лит. яз.).
24. متى = лит. ايمتى.
28. تكون в роли императива.
33. كما в функции предлога (= лит. ك).
35. اباك = лит. ابوك.
37. خبأ = лит. اخببها, который здесь функционирует как недостаточный глагол خبى.
39. ابن: следует.
44. يرويك (в разговорном яз. глагол اروى = лит. IV порода глагола رأى).
45. شدى = лит. شدة.
47. يرضى = лит. يرضا.
50. مرت (лит. مرأة) = 51.
52. حاجت = лит. حاجة.
- وصيت = лит. وصيتى.
53. نجيب = 72.
54. على انها لا تلون = лит. على لا تلون.
- عليك: по смыслу следует عليك (м.р.).
55. شوفو.
57. اساعا (=лит. الساعة) = 64.
58. انتك (2 л. ед.ч. м.р.) = 62.
61. مشابيتك (= лит. مشيئة) = 63.
- ططلع
63. ان كانت: следовало бы ان كانت.
65. البركى = 66 اساعا = 64 اساعا = 57 الكنيسى.
70. لمن = лит. لما.
- قرؤوا = лит. قرؤوا.
71. هنيك.
- عشرين
82. رحمت (= лит. رحمة) = 52.
- لمن: следует لمن (в лит. яз.).

Перевод

- Привет, огромная любовь и уважение
- Бек-заде с тысячью приветствий, да оправдает тебя Господь все-вышний в этом и потустороннем
- мире так же, как оправдает и нас перед врагом и другом; посылает массу приветов тебе
- Мариам-хатун, говоря: «Господь оправдает тебя
- в этом мире и в загробном так же, как оправдает и нас (букв. — обелит наши лица)
- перед всяким врагом и любым другом, и враг погибнет, а друг возрадуется.

7. А затем, дочь моя Маани, тебе масса приветов от твоего отца, он говорит:

8. «Не обижай свою сестру Лаали на чужбине,

9. будь заботливой». Затем тебе посылает большой-большой привет твоя мать. Ей и ночь

10. не в ночь, и день не в день, каждую ночь она сходит с ума по тебе и

11. по твоей сестре. Затем шлет тебе пребольшой привет Махмуд-паша,

12. он постоянно думает о вас; так береги-береги свою сестру Лаали.

13. Потом тебе шлет огромный привет дочь твоего дяди Перихан⁸,

14. привет тебе и твоей сестре Лаали-хатун. Они пишут письмо

15. и плачут из-за разлуки с вами, да сохранит вас Господь, (и), если будет угодно, Господь да хранит

16. ночь и день для вас и для Бек-заде. А затем вам шлет привет, большой-большой привет

17. дочь вашего дяди Ширин, шлет вам огромный привет сестра Катфа,

18. тебе (Маани — прим. Р.Ш.) и Лаали, да будет у вас все хорошо.

19. Вас приветствуют также все домочадцы от мала до велика.

20. Затем шлет тебе большущий привет твой старший брат,

21. он (ни на что) не жалуется, а только на разлуку с вами. Знайте же, что он

22. в середине месяца рамадан прибыл жив-здоров в Багдад и беспокоится

23. о вас. И не говорите: «он сидит в Багдаде и забыл о нас». Если будет угодно Господу,

24. когда придет ваше письмо, которому мы рады, мы (как всегда) направимся к вам,

25. если будет угодно Господу. Затем посылает тебе большой привет, о Ходжа Хендерийа,

26. их отец Хабиб-джан, шлет тебе привет Мариам, говоря:

27. «Господь оправдает тебя (и) не лишит тебя вознаграждения за хлопоты о них,

28. да будет у тебя (все) хорошо». Вам и Джавани передает большой-большой привет Абдаллах.

Продолжение текста (первое — сверху):

29–30. Тебе, о дорогой мой зять Бек-заде, шлет большой привет Хабиб-джан, да будет у тебя

31. все хорошо, присматривай же за дочерьми (нашими).

32. Родичи девушек передают тебе большой привет,

33. говоря: «Да оправдает (Господь) его так же, как

34. и нас перед врагом и другом,

⁸ Перихан — супруга Абдаллаха, старшего брата Маани (*Viaggi*. II, 3).

1. السلام والتام بالعز ولاكرام على جناب خوجه
2. بك زاده بالف سلام ان الله تعالى يبيط وجهك في الدنيا
3. ولاخرة كيف ما بيطة وجهنا عند لعدو صديق وتسلم
4. عليك مريم خاتون سلام كثير كثير وتقول الله يبيض
5. وجهك في الدنيا ولاخرة كيف ما بيضة وجهنا عند
6. كل عدو وكل صديق والعدو مات والصديق يفرح
7. وبعده يا بنتى معانى يسلم عليك ابو كى سلام كثير كثير
8. ويقول لا تكسرين في خاطر اختك لعل في بلاد لغربة
9. اجعلى بالك وبعد امك تسلم عليكى سلا كثير كثير لا ليلها
10. ليل ولا نهارها نهار هي كال ليلا مجنون عليكى وعلى
11. اختكى وبعده يسلم عليكم سلام كثير كثير محمود پاشا
12. خاطرو عندكم وبعد امانت امانت عليكى باختكى
13. لعلى وبعده تسلم عليكى وبننت عمكى پريخان سلام
14. كثير كثير عليكى اختكى لعلى خاتون هم يكتبون الخط
15. ويبكون على فرقتم ويحفظ كم الله انشاء الله حافظ
16. الليل والنهار لكم ولبك زاده وبعده تسلم عليكم بنت
17. عمكم شيرين سلام كثير كثير وتسلم عليكم اختكى قطفا
18. سلام كثير كثير عليكى وعلى لعلى تكونون طيبين
19. ويسلمون عليكى اهل البيت كلهم صغارهم وكبارهم
20. سلام كثير كثير وبعده يسلم عليكم اخوكم الكبير سلام
21. كثير كثير وما يشكو الا وحشتكم ويعلم اليكم ان وصل
22. في نصف شهر رمضان الى بغداد سالم بعافيه وخاطرو
23. عندكم ولا تقولون ان قعد في بغداد وانسانا انشاء الله
24. ايمتا يجى خطكم الى بغداد يفرح خاطرنا نبقى نتوجه
25. اليكم ان شاء الله وبعده يسلم عليك يا خوجه هندريه
26. سلام كثير كثير ابوهم حبيب جان وتسلم عليك مريم وتقول
27. الله يبيض وجهك ان سعية قدام هم الله لا يظيع لك
28. اجر وتكون طيب ويسلم عليكم وعلى جوانى عبد الله سلام كثير كثير

Продолжение текста (первое — сверху):

29. ويسلم عليك حبيب جان سلام كثير
30. يا صهرنا لعزيز بك زاده تكون
31. طيب وعينك على البنات واهل
32. البنات يسلمون عليك سلام كثير
33. ويقولون الله يبيط وجهك كما
34. بيضة وجهنا قدام عدو وصديق
35. الله يرحم امك وابوك وبعده
36. امانت سنى لعلى عليك كما
37. تحنى اختها اخبيها لها
38. ولا تشفى لا عدى فينا وتكونون
39. طيبين في عيسى ابن مريم

Продолжение текста (второе — сверху):

40. ويسلم عليك عبدك
41. عبد الله سلام كثير كثير

35. да будет Господь милостив к твоим матери и отцу, а затем —
36. береги *sitt* Лаали так же,
37. как ты заботлив к её сестре. Сохрани её ради неё же.
38. Да не будут злорадствовать над нами враги. Будьте же
39. здоровы и благополучны под (защитой) Иисуса сына Марии.

Продолжение текста (второе — сверху)

- 40–42. Тебе, о Бек-заде, шлет большой привет твой слуга Абдаллах,
43–45. да отвратит Господь от тебя любые беды и не покажет тебе
трудный день. Они

- 46–47. довольны тобой, да будет доволен тобой Господь.

Продолжение текста (первое — сбоку)

48. А затем, о Джавани Наккаш, тебя приветствуют и взрослые и
малые,

49. а Абдаллах шлет большой привет тебе, о Шамаз, и приветствует
50. *март* Шамаз, говоря (ей): «Позаботься о моих сестрах».

Продолжение текста (второе — сбоку)

51. Привет твоей дочери Лаали, о *март* Шамаз (жена Шамаза. —
Р. Ш.), а

52. то, что ты заказала, то если будет угодно Господу, когда бы мы ни
направились к вам,

53. привезем это вам. Тебе передает большой привет Абдаллах, а также

54. он шлет привет тебе, о Баба Иса, не переставай присматривать за
нашими дочерьми. Тебе (*март* Шамаз? — *Р. Ш.*) шлет большой привет
твой⁹ сын Абдаллах.

Текст на оборотной стороне листа:

55. А затем — да будет известно тебе: ты послал (письмо), в котором
пишешь: «Смотрите (ищите)

56. для дочери¹⁰ сына священника. А ведь, дочь не у нас, чтобы мы
(могли) выдать её замуж

57. за священника. Сейчас (наша) дочь с тобой и закон (власть) — твой
(решение — в твоих руках).

58. Сейчас ты для неё и отец, и мать, о Бек-заде. Затем тебе передают
привет

59. Ходжа Хабиб-джан и *sitt* Мариам. Они говорят:

60. «Как ты поступил хорошо вначале, так поступай и в конце».

61. Выбор решения — твой выбор. Ведь, она (Лаали) не выходит из-
под твоей воли.

62. Так не разлучай её со своей сестрой, и будьте живы-здоровы.

⁹ Чей (какой женщины)? — неясно.

¹⁰ Имеется в виду сестра Маани — Лаали.

63. Даже если у неё будет тысяча и одно желание,
64. сейчас решение (в отношении ее) — за тобой¹¹. Письма, которые принес Абдаллах,
65. он прочел их посредине церкви и перед врагом, и перед другом. Священник Муса
66. благословляет тебя и желает добра, говоря: «Да благословит его Господь,
67. да увидишь ты благо. Господь всевышний да умножит твое богатство и удлинит твою жизнь, и
68. оправдает тебя Господь. И священник говорит: «Мы довольны
69. письмами, которые принес Абдаллах. Удовольствовал нас ими Господь,
70. да будет он доволен тобой». После прочтения (вслух) письма, раскрыли «Евангелие» и прочитали
71. «*Фатиху*» (начальную главу. — *Р. III*). Все, кто был там, благословили тебя.

Приписка (первая — снизу):

72. Письма, которые принес Абдаллах, он
73. отдал их в руки Ходже Искандеру.
74–75. Мы написали это письмо 22-го числа благословенного месяца рамадан¹².

Приписка (вторая):

76. *Ситт* Маани, не беспокойся,
77. т.е. когда бы ни пришло ваше письмо к нему (Абдаллаху. — прим. *Р. III*),
78. он приедет к вам, и не говорите:
79. «Он сидит (устроился) в Багдаде и забыл нас». А он не жалуется (ни на что),
80–81. кроме как на разлуку с вами. Все его мысли и заботы — о вас.

Приписка на самом верху:

82. Милость Господа тому, кто доставит письмо в руки Бек-заде в Исфахане.

На обороте листа имеется также помета на итальянском яз. рукой П. делла Валле: «Получено 27 октября 1617 г.».

¹¹ Но уже в письме Пьетро делла Валле упоминается муж Лаали — Astuaz-a-tur (*Viaggi*. II, 2).

¹² Эта дата соответствует 23/IX-1617 г.

Письмо (шифр А 225, инв. 745, табл. V)

Частное письмо на арабском языке. Размеры документа 32,5×30,3 см. Бумага плотная, желтоватая. Чернила черные. Почерк — разновидность насха.

Письмо направлено в Исфахан. Адресовано Пьетро делла Валле, который назван именем Бек-заде. Датируется по дате получения (март 1618 г.). Отправителем письма, согласно тексту, является Абдаллах — старший брат Маани, супруги адресата.

На обороте листа сделана помета рукой П. делла Валле: Ricevuta in Farahabad al principio di Marzo 1618. «Получено в Ферахабаде в начале 1618 г.».

1. السلام والتام والتحية ولاكرام على جناب العزيز بك زاده
- يسلم عليك عبد الله من يوم الذي فارقمك لا ليله ليل ولا نهار
2. نهار من اجل فراق ليكزاده وندعو له يكون في حفظه الله
- وامان الله انشاء الله تعالى ويسلم عليك يا بك زاده بابا
3. حبيب جان كثير كثير بلا عدد وبعده تسلم عليك مريم
- سلام كثير كثير وما تشكو إلا وحشتكم وتسلم مريم على بك زاده
4. سلام كثير كثير وما تشكى الا وحشتكم ويسلم عليكم اخوكي
- عبد الله ويسلم على اختكى لعلى ومعانى سلام كثير كثير
5. بلا عدد ولا تقولون ان انسانا لا والله لا ليلنا ليل
- ولا نهارنا نهار ونحنا ندعو لكم على السلام وندعو لكم على الخير
6. ويعلم اليكى يا معانى من يوم الذي فارقمك عبد الله وجا عنكم
- ام كم مريم تكبى وتقول عيش فارقت اخواتك
7. لا يكون خاطركم عندنا وانكان تريدون نجى الا عندكم ابعثو
- لنا خط وعالمونا حتى نجى الى جانبكم وبعده
8. يسلم على ليكزاده محمود باشا سلام كثير كثير ويسلم على
- اخت لعزیزة معانى خاتون وعلى اخت العزيزة
9. لعلى خاتون في حشات القلب ويشتكى الا وحشتكم
- ويقرب الله ساعة لاجتماع بيننا وبينكم ونحنا ندعو
10. لكم فى دعای الخير ويحفظكم الله فى غربتكم وبعده بسلامون
- عليكم لاهل ولانساب والجار والجيران والمعرفة
11. كلهم سلام كثير كثير من غير عدد ويدعو لكم في الخير
- وهم مشتاقين عليكم وبعده هو يعلم اليك الحال يا بك زاده
12. ما يعتاز الوصيه اليك من سبب لعلى انتك وليها والبنت
- بنتك والناموس ناموسك وبعده هو انتك يا معانى
13. ما حاجت الوصيه الى اختكى لعلى احفظيها من كل شيء
- وتكونون تفرحون لاعداء عليكم وعلينا وانتم في بلاد
14. الغربا اجعلو بالكم ويحفظكم الله انشاء الله تعالى وبعده
- يسلم عبد الله على خواجا هندريا سلام كثير كثير بلا عدد
15. ويسلم عليك عبد الله يا جوانى سلام كثير كثير من غير عدد
- وبعده يسلم عليكم عبد الله يا مي مي سلام كثير كثير ويسلم
16. عبد الله على بنتكى لعلى سلام كثير كثير بلا عدد ويسلم عليكم
- عبد الله يا بطوش سلام كثير كثير من غير عدد وبعده

17. ويسلم عبد الله على شماس سلام كثير كثير من غير عدد
وبعده يسلم عليك عبد الله سلام كثير كثير يا بابا عيسى ندعو لك
18. في الخير وبعده يعلم اليكم يا لعللى ويا معانى انكان تريدون
لان يجى اخوكم عبد الله الى جانبكم ويجيب
19. الغراض الذى وصيتمونو ابعثو خط عالمونا حتى نجى الى
جانبيكم اذا كنتم في اسفهان عالمونا واذ كنتم
20. في غير بلدكم عالمونا حتى نعرف موضعكم ونجى اليكم انشاء الله
تعالى وبعد نسلم سلام كثير كثير على من يعرفنا
21. من الكبار والصغار سلام بلا عدد وبعده يا معانى ويا لعللى
انكا تسئلين عن احوال اهل لببيت
22. كلهم طيبين بعافيه وما يشكون الا وحشتكم في بغداد
الحمد امانا ومرخصه وبعده يا ميمى انكان تسلين
23. عن ابني جوانى طيب بعافيه عند خواجا سكندروكل يوم
هو عندنا طيب بعافيه لا يتم خاطركى عليه
24. وهو يسلم عليكم سلام كثير كثير بلا عدد وتكونون
طيبين وبعده يعلم اليكى يا اختى معانى ان اخوكم
25. عبد الله يوصى كى في وصيه اذا جا الى جانبكم سركىس
لا تروونو وجه اخوكم عبد الله عمل
26. معه جوده وهو عمل لياشا انه حرام زاده ولسلام
27. الفقير الحقير
28. عبد الله

Продолжение текста (на правом поле внизу):

29. انكان تسئلين يا معانى عن
30. القسيس قسيسنا انا حرم

На обороте листа приписка:

31. رحمت الله على من يوصل الخط في اسفهان في يد بك زاده

Помета на итальянском языке рукой Пьетро делла Валле: «Ricevuta in Farahabad al principio di Marzo 1618».

Примечания к арабскому тексту

1. التمام : возможно, следует التمام والسلام والتام.
8. = لاكرام
5. = ليس в функции لا
4. تشكى : сравни تشكى : лит. تشكى = تشكى.
4. خاطركى = 23 = ابنيكى = 23 = عليكى = 16 = بنتكى = 16 = عليكى = 15 = اختكى = 13 = اختكى = 24 = يوصىكى = 25 = اخوكم = 24 = عليكى = 24.
5. = лит. 1. порода.
9. = نحنا
- . لا تقولوا : лит. لا تقولون
- . الغربا = 14 = السلاما
- . انه : лит. ان
6. امكم : следует : امكم
- (جاءت : (в лит.яз.

السلام والتمنّى والحقّة والكرام على جناب العزيز بك زاده يسلم عليكم عبد الله من يوم الذي فارقم لآله ليل ولا نهار
 نهار من أجل زواق كثير زاده وقد عوله يكون في حفظ الله وامان الله انشاء الله تعالى ويسلم عليكم يا بكر زاده بابا
 حبيب جان كثير بلا عدد وبعده تسلم عليكم مرير سلام كثير وما تشكو الا وحشتكم وتسلم مرير على بكر زاده
 سلام كثير وما تشكو الا وحشتكم ويسلم عليكم اخوكم عبد الله ويسلم على اختكم لعل ومعا في سلام كثير
 بلا عدد ولا تقولون ان انسانا لا والله لا ليلا ليل ولا نهار ناهار ونحو ذلك على السلام ونذروا على الخير
 ويعلم اليكم يا معاني من يوم الذي فارقم عبد الله وجا عنكم ام كرم مرير تبكي وتقول عيش فارقت اخواتكم
 لا يكون خاطركم عندنا وان كان تريدون نجي الا عندكم ابعثوا خطا وعالمونا حتى نجي الجانبكم وبعده
 يسلم على بكر زاده محو د باسلام كثير ويسلم على اخت العزيز معاني خاتون وعلى اخت العزيز
 لعل خاتون في حشاش القلب وبشك الا وحشتكم ويقرب الله ساعة لاجتماع بيننا وبينكم ونحو ذلك
 لكم في دعائكم الخير ويحفظكم الله في غربتكم وبعده يسلمون عليكم لاهل ولانساب ولبار والخيرون والمعرفة
 كلهم سلام كثير من غير عدد ويدعوا لكم في الخير وهر مشتاقين عليكم وبعده هو يعلم اليكم لعل يا بكر زاده
 ما يعنا الوصيه اليكم من سبب لعل انتك وليها والنت بنتك والناسوس ناموسك وبعده هو انتك يا معاني
 ما حاجت الوصيه الي اختكم لعل لحفظها من كل شئ وتكونون قرحون لاعداء عليكم وعلينا وانتك في بلاد
 الغر الجبل بالام ويحفظكم الله انشاء الله تعالى وبعده يسلم عبد الله على خواجا هند ريا سلام كثير بلا عدد
 ويسلم عليكم عبد الله يا جوان سلام كثير من غير عدد وبعده يسلم عليكم عبد الله يا معاني سلام كثير ويسلم
 عبد الله على بنتكم لعل سلام كثير بلا عدد ويسلم عليكم عبد الله يا معاني سلام كثير من غير عدد وبعده
 يسلم عبد الله على شماس سلام كثير من غير عدد وبعده يسلم عليكم عبد الله سلام كثير يا بابا جيسي ندعوك
 في الخير وبعده يعلم اليكم يا معاني ان كان تريدون لان نجي لحوكم عبد الله الي الجانبكم وبجيب
 الغرض الذي وصيتهم فو ابعثوا خطا عالمونا حتى نجي الجانبكم اذ انتم في اسفهان عالمونا اذ انتم
 وغير بلدهم عالمونا حتى نعرف موضعكم ونجي اليكم انشاء الله تعالى وبعده تسلم سلام كثير على من يعرفنا
 من الكبار الصغار سلام بلا عدد وبعده يا معاني ويا لعل انك تسلمين عن احوال اهل البيت
 كاه طين معافيه وما يشكون الا وحشتكم في بغداد الحمد امنا ومرخصه وبعده يا معاني ان كان تسلمين
 عن اشكي جواني طيب معافيه عند خواجا سكتندر وكلا يوم هو عند ناظيب معافيه لايم خاطر على عليه
 وهو يسلم عليكم سلام كثير بلا عدد وتكونون طيبين وبعده يعلم اليكم يا معاني ان اخوك
 عبد الله يوصيكم في وصيه اذ اجا الي الجانبكم كم سر كيس لا تروون وجهه اخوكم عبد الله عمل
 معه جوده وهو عمل ليا شانه حرا زاده ولسلام

الفقيه
عبد الله

رسالة الله على من وصل لطف في اسفهان في يد بكر زاده

رسالة الله على من وصل لطف في اسفهان في يد بكر زاده

- . عیش .
 7. انكان تسنلین 29 = انكا تسنلین 21 = 18 = انكان تریدون .
 . جانبکم : следует .
 . الی = лит. .
 . ابعتو 19 = اجعلو = 14 = ابعتوا = лит. .
 . عالمونا 20 = عالمونا 19 = (علمونا = лит.) عالمونا .
 9. حاشیات = лит. حشیات .
 . ما یشتکی : по смыслу следует : یشتکی .
 10. فی دعاء = лит. فی دعای .
 11. (مشتاقون — в лит. = 22 مشتاقین .
 . بعده = 12 (в лит. — بعد هو .
 12. یعتاز .
 . انتک (ж.р.) = انتک (м.р.) .
 13. تكونون تفرحون .
 15. میمی : следует : می می .
 18. یجیب .
 . جانبکم : следует .
 19. الاغراض = лит. الغراض .
 . وصیتمونى .
 22. الحمد لله امین , следует : الحمد آمنا .
 25. یصیکی : следует : یوصی کی .
 . اروی : диалектальный глагол : تروونو .
 26. جوده .
 . لیاشا .
 . حرام زاده .
 31. رحمة : следует : رحمت .

Перевод

- Привет. (Пожелание) благополучия, уважение дорогому Бек-заде. Приветствует тебя Абдаллах. Со дня, когда он разлучился с вами, и ночь не в ночь, и день
- не в день из-за разлуки с Бек-заде. Мы желаем ему покровительства и защиты от Господа всевышнего, да будет (так) угодно Господу. Передает тебе, о Бек-заде, бесконечно большой привет отец
- Хабиб-джан, затем передает тебе огромный привет Мариам. Она (ни на что) не жалуется, только скучает по вам. И Мариам передает
- большой привет Бек-заде и не жалуется, кроме как на разлуку с вами; тебе (Маани. — Р. III.) передает многочисленные приветы твой брат, и он приветствует твою сестру Лаали.
- И не говорите: «Он забыл нас». Нет, клянусь Богом, нам ночь не в ночь, и день не в день. Мы желаем вам благополучия и благословляем вас.
- Да будет тебе известно, о Маани, с (того) дня, когда Абдаллах расстался с вами и прибыл от вас, ваша мать плачет и говорит: «Зачем ты расстался со своими сестрами?»

7. Не беспокойтесь о нас. Если вы хотите, мы приедем к вам. Пришлите нам письмо и известите, чтобы мы приехали к вам. А затем

8. большой привет Бек-заде посылает Махмуд-паша. И он передает привет дорогой сестре Маани-хатун и дорогой сестре

9. Лаали-хатун от всего сердца, он скучает по вам, да приблизит Господь час нашей встречи. Мы желаем

10. вам добра, да сохранит вас Господь на чужбине. А затем — домочадцы, родственники, сосед, соседи, знакомые,

11. все передают большие, бесконечные приветы и желают вам добра, они также скучают по вам. А затем — да будет известно тебе о Бек-заде, касательно наказов в отношении

12. Лаали. Но ведь ты — ее опекун и девушка (сейчас) — тебе дочь, и закон (решение) — в твоей власти. А затем, о Маани, вот что

13. следует наказать тебе касательно Лаали — береги ее от всего, а то вы обрадуете врагов против себя и против нас, ведь, вы в чужой стране.

14. Будьте же осторожны, да сохранит вас Господь, если будет угодно Господу всевышнему. А затем Абдаллах шлет большой безграничный привет Ходже Хендерийе.

15. Большой, бесконечный привет посылает Абдаллах тебе, о Джавани¹³. Затем Абдаллах приветствует тебя, о Мими, и шлет бесконечные приветы

16. твоей дочери Лаали. Абдаллах шлет привет тебе, о Батуш, привет огромный, без конца.

17. Затем Абдаллах шлет бесконечные приветы Шамаз, посылает бесконечные приветы тебе, о Баба Иса, желаем тебе добра.

18. Затем, да будет вам известно, о Лаали и Маани, если вы хотите, чтобы к вам приехал ваш брат Абдаллах и привез

19. вещи, которые вы заказали нам, пришлите письмо с просьбой, чтобы мы приехали к вам. Сообщите, если вы в Исфахане, а

20. если вы в другом месте, то тоже известите, чтобы мы знали о вашем местонахождении и приехали бы к вам, если пожелает Господь всевышний. А затем мы передаем бесчисленные приветы тем, кто знает нас, от

21. мала да велика. А затем, о Маани и Лаали, если вы хотите знать о делах домочадцев,

22. то все живы-здоровы и не жалуются (ни на что), разве только на разлуку с вами в Багдаде. Слава (Богу). Аминь, да будет он доволен (букв. — и удовлетворение его). А затем, о Мими, если ты спросишь о своем

¹³ Джавани — сын Абдаллаха.

23. сыне Джавани¹⁴, то (у него все) хорошо, здоров, он у Ходжи Искандера и каждый день у нас, не беспокойся о нем.

24. Он передает тебе бесконечные приветы. Будьте здоровы. А затем, да будет тебе известно, о Маани, что твой брат

25. наказывает тебе: если к вам прибудет Саркис, то не смотрите на него, как на своего брата (букв. — не показывайте ему лица брата).

26. Абдаллах сделал ему доброе дело, а он поступил с ним плохо (?) Он плохой человек.

27. Бедный, ничтожный

28. Абдаллах.

Продолжение текста на правом поле внизу:

29. Если ты, о Маани, спросишь о

30. священнике, то наш священник — (это) я, грешный.

Текст на обороте листа:

31. (Да будет) милость Господа тому, кто доставит письмо в Исфахан в руки Беку-заде.

Помета на итальянском языке рукой Пьетро делла Валле: «Получено в Ферахабаде в начале марта 1618 г.»

Письмо (шифр А 226, инв. 746, табл. VI–VII).

Частное письмо на арабском языке. Размеры документа 19,8×13,8 см. Бумага желтоватая, с водяным знаком. Почерк — разновидность насха. Отправлено в Исфахан. Датируется по дате получения (17 апреля 1619 г.). Адресат обозначен на обороте листа как ал-челеби ал-фиранки («господин европеец»), а в самом тексте письма — просто «челеби». Отправитель письма, согласно тексту, Хабиб-джан — тесть адресата.

На обороте листа сделана помета рукой П. делла Валле: «Ricevuta a 17 Aprile 1619». «Получено 17 апреля 1619 г.». Видимо, уже после 1622 г. (год смерти Маани) сделана вторая помета: «A la sitta Mani de sa madre» «Маани (покойной) от её матери».

Письмо принадлежит руке человека, довольно грамотного, соблюдающего нормы синтаксиса арабского литературного языка, хотя и содержит некоторые особенности разговорного языка, что обнаруживается, главным образом, на уровне морфологии.

И по стилю это письмо Хабиб-джана по сравнению с другим его письмом свидетельствует о том, что оно было написано по его поручению, а не им самим. Об этом косвенно говорит и весьма отстраненное обращение к адресату «челеби ал-фиранки».

¹⁴ Речь о другом Джавани (сын Мими).

بعد السلام بالزود الكرام على جناب العزير وقرعة
 لعين ومحنة الفواد جلي من انتم حوكم
 حبيب جاني من غير عدد والسلام على معاني
 خاتون نيلم عليكم ابوك سلام كثير كثير من غير
 عدد والسلام على بنت العزيزة لعل خاتون
 بالف سلام وبعد نيلم عليكم عبد المسيح على
 صرو العزيز وعلى اخوات العزيزين
 معاني خاتون وعللى خاتون سلام كثير كثير
 من غير عدد والله لا ليل لنا ليل ولا نهار لنا
 نهار من سبب فراقكم وبعد محمد يسلم
 على الليلي سلام كثير كثير ويسلم على معاني وعلى
 لعل سلام بلا عدد ويحج الله ثملنا معكم
 ونشوق وجوهكم على خير وبعد يرب
 خاني تلم عليكم سلام كثير كثير من غير عدد
 وبعد يعلم اليكم ان اخوكم يشوع وصل
 الينا سالم وغانم الحمد لله والمنة بيقن الله
 وجهكم وبعد يعلم اليكم انشاء الله تعالى
 مخنا نجي الى جانبكم ولا يفتن خاطركم عنا

1. بعد السلام بالعز ولاكرام على جناب العزيز وقرة
2. لعين ومهجة الفواد جلبى من اثم حموك
3. حبيب جان من غير عدد والسلام على معانى
4. خاتون يسلم عليكى ابو كى سلام كتير كثير من غير
5. عدد والسلام على بنت لعزيزة لعلى خاتون
6. بالف سلام وبعده يسلم عليكم عبد المسيح على
7. صهرو العزيز وعلى اخواتو العزيزة
8. معانى خاتون ولعلى خاتون سلام كتير كثير
9. من غير عدد والله لا ليل لنا ليل ولا نهارنا
10. نهار من سبب فراقكم وبعده محمد يسلم
11. على الجلبى سلام كتير كثير ويسلم على معانى وعلى
12. لعلى سلام بلا عدد ويجمع الله شملنا معكم
13. ونشوف وجوهكم على خير وبعده پري
14. خان تسلم عليكم سلام كتير كثير من غير عدد
15. وبعد ما يعلم اليكم ان اخوكم يشوع وصل
16. الينا سالم وغانم الحمد لله والمنه بيض الله
17. وجهكم وبعده يعلم اليكم انشاء الله تعالى
18. نحننا نجي الى جانبكم ولا يتم خاطرکم عنا

Продолжение текста на правом поле:

19. انشاء الله مع ايم كار
20. وان الذي يجى الى جانبكم
21. نحننا مع الكاروان نجي الى عندكم
22. وبعده وصيفتك مريم تسلم
23. عليك يا جلبى سلم لك الله تعالى
24. وحفظك الله تعالى وتكون
25. في جاء عيسى عليه السلام
26. ونحننا في دعاء الخير في الليل
27. والنهار الله يبيض وجهك
28. وبعده يا معانى ويا لعلى
29. انتم ارضيتو نحننا ارضينا
30. في رضاكم الله يجعل (؟) مبارکه
31. وتقشعون لخير انشاء الله

Продолжение текста (сверху листа):

32. ومرة عمك يعقوب جان
33. يسلمون عليكم سلام
34. كتير كثير وبعده محمد
35. يسلم عليكم وهو
36. جاوش هم وايم قفل
37. الذى يجى الى جانبكم
38. محمد يجيبهم ويجى
39. اليكم ولا يتم خاطرکم

На обороте листа приписка

40. رحم الله من يوصل الخط فى سبهان فى يد الجلبى الفرنكى

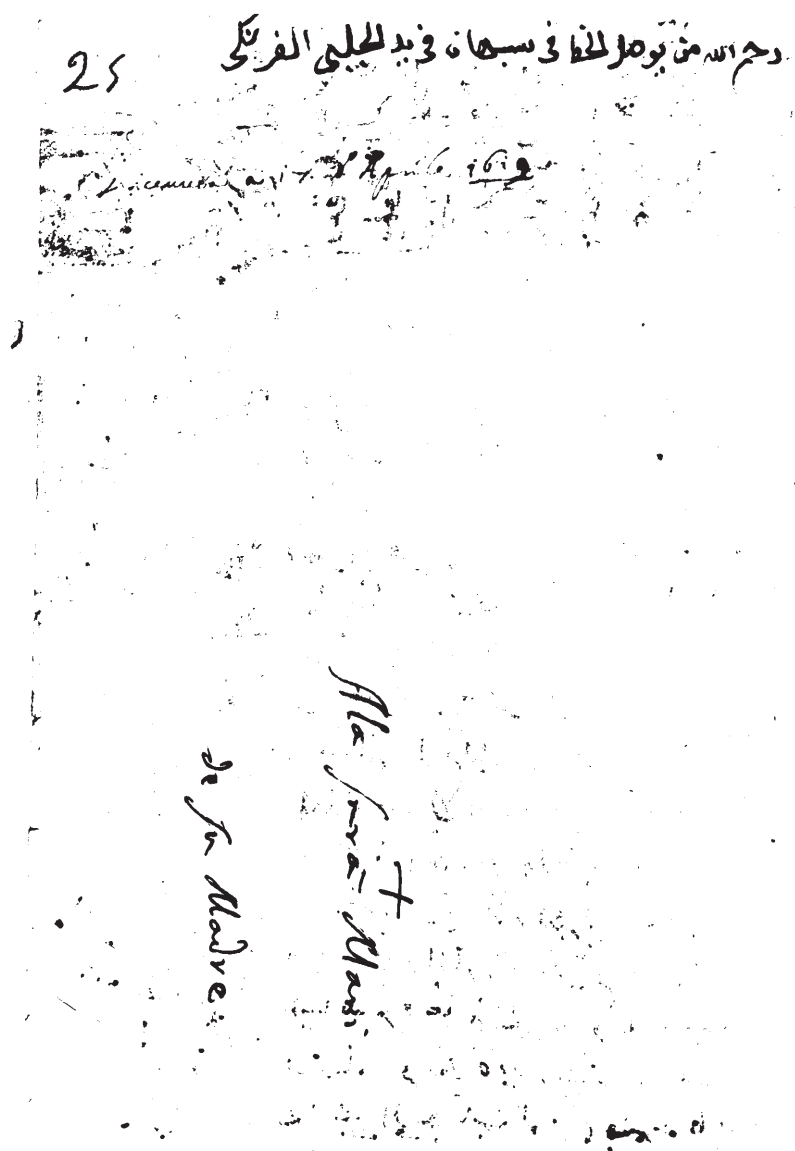


Табл. VII. Письмо А 226 (инв. 746), ч. 2. Рукоп. Отдел СПбФИВРАН.

Имеется также помета на итальянском языке рукой Пьетро делла Валле:

«Recevuta a 17 Aprile 1619».

Имеется также вторая помета, сделанная другой рукой:

«A la *sitta* Mani ☩ de sa madre».

Примечания к арабскому тексту

1. لله = 31 = لله = 24 = لعزیزه = 5 = لعین = 2 = لاكرام .

связь определения-прилагательного и определяемого оформлена по типу status constructus.

2. آثم (?) = лит. اثم .

4. ابوكى .

7. اخواتو = 7 صهرو .

связь определения-прилагательного и определяемого оформлена по типу status constructus.

9. لا = в функции ليس (в лит. яз.).

12. كلنا = лит. شملنا .

13. پرى خان: следует

18. نحنا = 21 = 26 = 29 = 31.

يچى = 38 = يچى = 30 = نجى = 21 = يچى = 19 = نجى .

جانبكم: следует

23. سلمك: следует سلمك .

29. ارضيتو = лит. رضيتم (ж. р. — رضيتن).

ارضينا = лит. رضينا (1 порода).

32. مرة = лит. امرأة .

33. يسلمون: следует تسلم .

36. چاوش .

38. يجيبهم .

Перевод

1. После приветствия с любовью и уважением к дорогому (родственнику), зенице

2. ока, сердечной душе Челеби¹⁵, от грешника, твоего тестя

3. Хабиб-джана, (приветов) без числа, привет Маани-хатун, твой отец шлет тебе (Маани. — *Р. III*.) большой привет бесчисленное

5. число раз, и привет дорогой дочери Лаали-хатун,

6. тысяча приветов. А затем Абд ал-Месих¹⁶ передает многочисленные приветствия своему дорогому

7. зятю и своим дорогим сестрам

¹⁵ Турецкое нарицательное имя «челеби» (господин), видимо, воспринимается как имя собственное.

¹⁶ Абд ал-Месих — младший брат Маани (*Viaggi*, II, 4, 157, 220).

8. Маани-хатун и Лаали-хатун.
9. Клянусь Богом, для нас и ночь не в ночь, и день не в день
10. из-за разлуки с вами, а затем большой-большой привет
11. Челеби передает Мухаммад, он передает (также) бесчисленные
приветы Маани
12. и Лаали, да соединит нас всех вместе Господь,
13. и увидим мы вас в благополучии. А затем Перихан
14. передает вам бесчисленные приветы.
15. Затем будет вам известно, что ваш брат Йешу прибыл
16. к нам жив-здоров и с полной удачей, слава Господу и признатель-
ность, да оправдает вас (букв. — обелит ваши лица) Господь.
17. А затем — знайте, если пожелает Господь всевышний,
18. мы приедем к вам и не беспокойтесь за нас.

Продолжение текста на правом поле:

19. Если пожелает Господь, то с любым караваном,
20. тем, который направится к вам,
21. мы прибудем к вам.
22. Затем — твоя служанка Мариам, о Челеби, посылает
23. тебе привет, да сохранит и убережет тебя Господь всевышний.
24. И да будешь ты
25. под покровительством Иисуса, мир над ним.
26. Мы и ночью, и днем молимся (за вас),
27. да оправдает тебя Господь.
28. А затем, о Маани и Лаали,
29. (если) вы довольны, мы тоже довольны,
30. да сотворит Господь благословение,
31. да будете вы благополучны (букв. — да увидите вы добро), если
пожелает Господь.

Продолжение текста (сверху листа):

- 32–34. Вам шлет большой привет жена твоего дяди Иа'куб-джана,
35. затем вас приветствует Мухаммад, а он —
36. чауш¹⁷. И какой бы караван
37. ни отправился в вашу сторону,
38. Мухаммад приведет их и прибудет
39. к вам, (так что) не беспокойтесь.

¹⁷ «Чауш» — слово тюркского происхождения с основным значением «устанавливающий порядок». В данном тексте — старший из сопровождающих выючный караван, караванщик.

На обороте листа приписка:

40. «Да будет милостив Господь к тому, кто доставит письмо в Исфахан в руки Челеби-иностранца»,

а также помета на итальянском языке рукой П. делла Валле: «Получено 17 апреля 1619».

Имеется также вторая помета: «*Cumt*-Мани, покойной (следует «Мани»). — *P. III.*) от её матери».

Письмо (шифр А 227, инв. 747, табл. VIII).

Частное письмо на арабском языке. Размеры документа 21,6×15,5 см. Бумага желтоватая, плотная. Чернила черные. Почерк — разновидность насха. Отправлено в Исфахан из города Кум. Адресовано Пьетро делла Валле, который назван Бек-заде. Датировано (сер. августа 1620 г.). Отправитель письма — Юханна.

На обороте листа сделана помета о получении письма рукой П. делла Валле: *Ricevuta (con molto di piu?) a 4 di 7 bre 1620*. «Получено... 4 сентября 1620 г.».

1. بشه
2. الى حضرة اصل زادا
3. بالاسم معروف بك زادا
4. سلام ثم سلام واسلام . كل كررت سلامي
5. حلالي النظام . احلى من العسل والشهد وسكر الخام واسال
6. الله الرب الغفور العلام . يزيد بيننا المحبة الى يوم المحشر والقيام
7. امين : ثم تجديد الدعا والسلام الرحمانى الى حضرة الاخت
8. والست تعرف بالاسم معانى . كل ما كتبت حرف من سلامك قد حلا
9. لسانى . رب فرق بيننا هو يجمعنا فى قدر مكانى امين
10. وايضا السلام الزايد الى حضرة ابونا خوجه حبيب جان واخونا عبد الله
11. بك واختنا لعله واختنا الاخرة وبنت عمنا پريخان وسلام
12. على كل من يسال عننا الذى يحوى الدار وان سالتم عننا لله
13. الحمد بكل خير وليس علينا عوز بغير اشتياق روىا جمالكم الله يجمع شملنا
14. واياكم فى مدينة رومه الكبره الله يداومنا على عهدنا امين
15. كتبت كتابي والدموع تسيل : من وحشة الفراق صار القلب عليل
16. لان الفراق عند الاهل ما هو قليل : لان كل غريب اذا تغرب صار دليل

Продолжение текста на правом поле листа:

17. انكتب فى مدينة قومه نصف
18. شهر اب فى عيد السيده
19. المحب المشناق
20. يوحنا

На обороте листа приписка:

21. يصل الى مدينة اسبهان الى يد بك زادا

: بيش

الحضرة اصلياً
بالانتم معروف بكم زاد

سلام ثم سلاماً والسلام . كل ما كررت سلامي
 حلالي النظام . احلام من العسل والشهد وسكر الخام . واسأل
 الله الرب الغفور العلام . يزيد بيننا الحب الى يوم القيام
 امين : ثم تحمد . الدعاء والسلام الرحاني الى حضرة الاخت
 والتت تعرف بالانتم معاني . كل ما كتبت حرف في سلامي حلا
 لسانی . رب فرق بيننا هو نجعنا في ذم مكاني امين
 وايضاً السلام الزايد الى حضرة ابونا خوله حبيب جان واخونا عبد
 بكم واختنا لعله واختنا الآخر وبنت عتنا برجان وسلام
 على كل من ينال عتنا الذي تحوي الدار وان سالم عتنا لله
 الحمد بكل خير وليعلمنا عوز بغير اشتيان رويها لالم الله جمع شملنا
 وايام في مدينة روم الكبر الله يدومنا على عهدنا امين
 كتبت كتابي والدموع تنيل : من وحشة الفرق صا القلب عليل
 لان الفراق عند الاهل هو قليل لان كل غيب اذا تغرب صار دليلاً

صلواته الى يد بكم زاد

Примечания к арабскому тексту

1. Над текстом сокращенная формула *بشّه*, возможно, аналогичная арабской *بسم الله* (в написании которой улавливается стилизация под буквы сирийского алфавита).
2. $3 = 17$ زاد.
4. *سلاماً* (претензия на грамотность) = лит. *سلاماً*.
السلام видимо, описка; следует *السلام*.
 лит. *السلام*: *واسلام*.
5. *احلا* = лит. *احلى*.
 связь между определением-прилагательным и определяемым словом оформлена как *status constructus*.
6. *القيامة* = лит. *القيامة*.
8. *حرفاً* (претензия на грамотность) = лит. *حرفاً*.
و — здесь союз *و*: *الست*.
9. *مكان واحد* = лит. *مكان واحد*.
10. *الزائد* = лит. *الزائد*.
الى اخونا 10 = *الى...ابو*.
11. *الكبره 14* = *لعله 11* (лит. *الآخرى*) *الآخره*.
12. *عنا*: следует *عنا*.
13. *رؤيا* = лит. *رؤيا*.
حاجة = лит. *عوز*.
كلنا = лит. *شملنا*.
14. *يدينا IV* = лит. *يداونا*.
16. *ليس* в роли глагола: *ما*.
ضليل = лит. *دليل*.
21. *يوصل* (Passiv), видимо, следует *يصل*.

Перевод

1. Во имя Господа (?)
2. К (тому) благородного рода, (кто)
3. известен под именем Бек-заде.
4. Привет, еще (раз) привет и привет. Повторять приветствия для
5. меня слаще сотового меда и сладостей. Я прошу
6. Бога, Господа всезнающего, пусть он умножит любовь между
7. нами вплоть до Дня Воскресения. Аминь. Затем повторные пожелания блага и милостивый привет сестре —
8. *sitt* (госпоже) по имени Маани. Всякий раз, как я пишу буковку в слове привета к тебе, сладко становится моему
9. языку. Господь разлучил нас, но он же и соединит нас в одном месте. Аминь.
10. А также большой привет нашему отцу ходже Хабиб-джану и нашему брату Абдаллах-беку, нашей сестре Лаали, другой сестре и Перихан, дочери нашего дяди. Привет

12. всем домочадцам, кто спросит о нас. А если вы спросите о нас,
 13. то, слава Богу, все хорошо, и мы ни в чем не испытываем нужды,
 кроме страстного желания видеть вас, да соединит Бог всех нас
 14. и вас в великом Риме, да продлит Господь (наше) пребывание в
 этом мире. Аминь.
 15. Стихи: Я пишу письмо, а слезы льются, и тоска от разлуки сделала
 сердце больным.
 16. Ведь, разлука с близкими — это не мало, ведь каждый, кто на
 чужбине — это сбившийся с пути.

Продолжение текста на правом поле листа:

17. Написано в городе Кум в середине
 18. августа месяца в Праздник Богородицы¹⁸.
 19–20. Любящий, тоскующий Юханна¹⁹.

На обороте листа приписка:

21. Направлено в город Исфахан в руки Бек-заде.
 Имеется также помета на итальянском яз. рукой П. делла Валле: По-
 лучено (...?) 4 сентября 1620 г.

Письмо (шифр А 228, инв. 748, табл. IX)

Частное письмо на арабском языке. Размеры документа 20,3×15 см.
 Бумага желтоватая. Чернила черные. Почерк — разновидность насха.
 Отправлено из Хамадана в Исфахан. Адресовано Пьетро делла Валле,
 который назван Бек-заде. Датируется по дате получения (1621 г.). Автор
 письма — Хабиб-джан.

На обороте письма сделана помета о получении письма рукой П. дел-
 ла Валле: *Lra di mio suocero scritta da Hamadan e ricevuta in Sphahan a 14*
di 7bre 1621. «Письмо моего тестя, написано в Хамадане, получено в
Исфахане 4 сентября 1621 г.».

1. السلام التام على جناب الاعز بیک زاده سلام بالف سلام
2. وستى معانى واختها لعلی وپری خان و عبد الله بیک
3. وعلى کل من فی البیت سلام بالف سلام وبعد ذلك
4. اختکم کل آغا و عطای یسلمون علیکم جمیع ونحننا
5. وصلنا الی همدان سالمین بعافیة وان ترغب (?)
6. یا عبد الله بیک المجی الی بغداد تعال مع بیرو
7. ولا تخلیه من ایدک وان کان ما تجی لازم
8. لازم ترسل لنا مکتوب فی ید بیرو لازم

Продолжение текста на правом поле:

¹⁸ Видимо, имеется в виду Успение Пресвятыя Богородицы, который прихо-
 дится по старому стилю на 15 августа (новый стиль — 28 августа).

¹⁹ Священник из Амида, служитель Халдейской церкви (см. с. 405, на ос-
 новании письма A231).

9. ولا تخلى في خاطر
10. والدتك مريم ترا بعثت اليك
11. مكتوب لازم لازم
12. والدتك مريم لا تخلى بخاطر ها
13. وتجي الى البلاد
14. المحب المشتاق
15. حبيب جان ولد عطاي
16. نريد الموت
17. ولا كنا نريد فراقكم الا
18. غصب علينا

На обороте листа приписка по-персидски:

...كه اين كتابرا در اصفهان بدست عبد بيك
ابزلى در خانه قاضى سعد در محله ميدان مير رساند

На обороте листа имеется также приписка на итальянском языке рукой Пьетро делла Валле: «Lettera di mio suocero scritta da Hamadan e ricevuta in Sphahan a 4 di settembre 1621».

Примечания к арабскому тексту

1. جناب الاعز: связь между определением — прилагательным с определенным артиклем и определяемым оформляется по типу status constructus.

بيك = 2 = 6

2. پرى خان: следует

4. كلاغا: следует

5. Текст испорчен. Видимо, следует

7. ايديك: сравни — يد 8

ان كان ما تجى

لا تخلى 12 = لا تخلى 9 = لا تخليه

10. ترى = лит. ترا

14. والد: видимо, следует

Перевод

1. Огромный привет дорогому Бек-заде, тысяча приветов (ему)
2. и *sitt* Маани, и ее сестре Лаали, Перихан, Абдаллах-беку
3. и всем, кто в доме, тысяча приветов. А затем —
4. ваша сестра Гюль-ага и Атайа передают всем вам привет. А мы
5. прибыли в Хамадан живы-здоровы²⁰, и если ты х(очешь),

²⁰ Письмо написано с дороги во время возвращения в Багдад отца Маани с его младшими детьми — дочерью Гюль-ага и сыном Атайей, вместе с которыми он в течение долгого времени (с июля 1619 г. до 14 августа 1621 г.) гостил в Исфахане у своей дочери и зятя (*Viaggi*. II, 2, 221). Итал. вариант имени — Ghiulaga (*ibid.* 221).

السلام على جناب الاعز كبريتك
 وسعي نجا واختها العلي ويري خان وعبد
 وعلى كل من في البيت سلام بالف سلام وبعد ذلك
 اختكم كلانا وعطاكم يسلمون عليكم جمع
 وصلنا باهمدان سالما من بغا قهر وان
 ولا تخلف من ايدك وان كان ما بنى لانه
 لا نرسل لنا مكتوب في يد يدور لانا
 السلام على الاعز كبريتك
 ابراهيم روزانه ماسر
 در مکر میدان میرکرا
 27
 السلام على جناب الاعز كبريتك
 وسعي نجا واختها العلي ويري خان وعبد
 وعلى كل من في البيت سلام بالف سلام وبعد ذلك
 اختكم كلانا وعطاكم يسلمون عليكم جمع
 وصلنا باهمدان سالما من بغا قهر وان
 ولا تخلف من ايدك وان كان ما بنى لانه
 لا نرسل لنا مكتوب في يد يدور لانا

6. о Абдаллах, приехать в Багдад, то приезжай с Педро,
7. и не отпускай его (одного), а если не приедешь, непременно,
8. непременно пошли нам письмо с (рукой) Педро²¹. Обязательно.

Продолжение текста на правом поле:

9. И не забывай свою
10. мать Мариам. (Вот) видишь, она послала тебе
11. письмо. Ни в коем случае
12. не забывай свою мать,
13. и приезжай домой (букв. — в город, страну).
14. Любящий, тоскующий Хабиб-джан, отец Атайи.
16. Мы готовы принять смерть,
17. и не хотели бы разлучаться,
18. разве что вынужденно.

На обороте листа приписка по-персидски: ... пусть это письмо будет доставлено в Исфахан через Абд-бека Абзали (?) в дом *кади* Са'да в квартале Мейдан-мир.

На обороте листа имеется также приписка по-итальянски рукой Пьетро делла Валле: «Письмо моего свекра, написанное в Хамадане, получено в Исфахане 4 сентября 1621 г.».

Письмо (шифр А 229, инв. 749, табл. X).

Частное письмо на арабском языке. Размеры документа 30,4×21 см. Бумага плотная, с водяным знаком. Чернила черные. Почерк — разновидность насха. Адресовано Пьетро делла Валле, имя которого проставлено на обороте листа по-итальянски, в письме же адресат назван Бек-заде ар-Румани. Не датировано. Автор письма Абу Шахада.

На обороте листа красная сургучная печать, а также помета на итальянском языке: Al Ill[ustrissi]mo Signor Pietro Della Valle gintillomo (=gentiluomo) romano. Spaan «К достопочтеннейшему синьору Пьетро делла Валле, римскому патрицию. Исфахан».

1. هو
2. الباك زادا الرومنى
3. السلام الزايد والشوق المتكرر الى جناب حفظه الله فى
4. زمان طويل امين والدي نعارفك به عرافك الله لك
5. خير وصلت لنا مشرفتم وقرينها وفهمنا مفيها وقلنا
6. عجب كيف البك ذكرنا فى مكتوب وراق الذى جت الى عندي
7. تلاة خطرة مكاتيب جا الى عندي وفي بختك يوم الذي
8. بيجى المكاتيب السعاه بيتروح الى حلب بوسلهم معهم
9. والصورة انا وديتها الى حلب ومهما ما كان لك من الغراض
10. ارسل اعلمنا وتقرأ سلامى الى باتره جوان وبوس يده من صوبى

²¹ Педро — сын Абдаллаха, старшего брата Маани (*Viaggi*. II, 4).

إِلَّا مَا زَادَ الرُّومِي

السلام الزايد والنسب المنكر الى حنابل حفظه الله
 زمان طويل امني والدي نمارك به سرانك الله لك
 خلع وصلت لنا مفر فتكر وقربنا ومنها مفعنا وفنا
 عجب كنه البك ذكرنا في مكتوب وراق الدي حب الى
 فلا تظلم مكاتب جا الى عندي وفي حنك يوم الدي
 يبي المكاتب السعاء بتعرج الحنابل يركلهم معهم
 والصورة اناديتهم الى حنابل ومهما ما كان لك من الغرائف
 ارسل اعلمنا وقراسلا الى باشر جوان وجوشه يد من صفتي
 وطران في عنده كتيبي واحد روي واحد عن حنابل
 ولحفا بازو مد العتب الى خوجه الزايد برنته وايضا
 بعد الفهم لهم علي ثب معانيه المكتوب الدي يمينه
 يا مريم وهد الى عندي وبعوه الى الحجاز الى حنابل
 حرادان وما نسا نسوا سلام الا يكون منا اليك
 حمد سلام فان نسا اعن محروجا الى بعد اد وعلا
 يستغل في العنت وبعد السلام على ايشوع محمد
 وعقوبتي خان وبعد السلام على قطنا بك ان الله

11. وقله بان لى عنده كتبين واحد رومى واحد عربي يعمل كرم
12. واحسان بان يوصل الكتب الى خوجه الوزير بونته وايضا
13. بعد الف حمد سلام على ست معانى والمكتوب الذي بعثيه
14. يا مريم وصل الى عندي وبتعوه الى الجوازر الى حسين بن
15. حردان وما كنا ننسوا منكى سلام الا يكون منا اليكى الف
16. حمد سلام فان سالتوا عن محمود جا الى بغداد وعمال
17. بيشغل في الصلعه وبعد السلام على ايشوع
18. وعلى برى خان وبعد السلام على قطنا وكل اغا
19. محبكم الفقير ابو شحاده

Приписка на правом поле листа:

20. وكل من يسال عنا اقروه الف

21. حمد سلام

22. انكتب الخط يوم عيد الكبير

На обороте листа помета на итальянском языке: «Al Illmo Sig. Pietro Della Valle gintillomo romano. Spaan».

Примечания к арабскому тексту:

2. الباك زادا .
3. после جناب , видимо, должно быть имя корреспондента.
4. نعرفك = лит. نعارفك .
نعرفك = лит. نعارفك .
6 = 13 = الذي
5. (قرأناها . лит. قرينها : следует مافيها : مافيها .
الدى = 13 = الذى = 7 = الذى = ذكرنا .
اوراق = лит. اوراق .
جاءت = лит. جات .
7. ثلاث = лит. ثلاثة .
خطرات = лит. خطرة .
8. بيجى .
(?) السعاة = лит. السعاة .
بيتروح .
9. اديتها = лит. وديتها .
الاعراض = лит. الغراض .
10. بس = лит. بس .
قل له = лит. قلله .
11. كتابان = лит. كتبين .
? بونته
13. بعثته = лит. بعثيه .
14. بعثوه = лит. بعثوه = лит. بعثوه : بعثوه : بعثوه .
15. ننسو = лит. ننسوا .
16. يسال 20 — (سألتهم = лит. سالتوا) .
عمال بيشغل 16-17 .

22. عيد الكبير: связь определения-прилагательного оформлена по типу status constructus.

Перевод

1. Он
2. Бек-заде ар-Румани,
3. шлем (ему) огромный привет, и (мы) все больше тоскуем (по нему), да сохранит его Господь для меня
4. на долгие времена. Аминь. И (вот) что мы (хотим) сообщить тебе, да предречет тебе Господь
5. добро. К нам пришло ваше уважительное (письмо). Мы, прочитав его, поняли то, что в нем, и сказали:
6. «Удивительное написал нам Бек в письме, которое пришло ко мне:
7. «Трижды приходили к нам письма, и на твоё счастье, (именно в тот)
8. день, когда посыльные направляются с их корреспонденцией в Халеб.
9. С ними портреты (рисунки?), которые я передал (им) в Халеб. И какие бы ни были у тебя обстоятельства,
10. пошли, сообщи нам. Прочитай мой привет Педро Джавану, поцелуй его руку за меня
11. и скажи ему, что у меня для него есть две книги, одна — на греческом языке, другая — арабская. Он сделает доброе
12. и хорошее (дело), если доставит книги Ходже, везиру Бонта (Понта?). А также
13. тысяча приветов *sitt* Маани. Письмо, которое ты,
14. Мариам, послала, пришло ко мне. Его послали в ал-Джавазир²²
- Хусайну ибн
15. Хардану. И мы не забывали (послать в ответ) на твой привет
16. тысячу наших приветов. А если вы спросите о Махмуде, то он приехал в Багдад,
17. и (сейчас) работает в мастерской. Затем привет Йешу
18. и Перихан, ещё привет Катфе,²³ а также Гюль-аге.
19. Ваш любящий, бедный Абу Шахада.

Приписка на правом поле листа:

20. Тому, кто спросит о нас, прочитайте
21. тысячу приветов.

²² Ал-Джазаир (?) — область севернее Багдада, расположенная между Евфратом и Тигром.

²³ Мы принимаем чтение (Катфа) согласно тому, как оно приводится во «Viaggi», хотя в арабском тексте его написание قطنا (Катна).

22. Письмо написано в день большого Праздника.²⁴

На обороте листа имеется помета на итальянском языке: «К достопочтеннейшему синьору Пьетро делла Валле, римскому патрицию. Исфахан».

Использованная литература

1. И. Ю. Крачковский, Новозаветный апокриф в арабской рукописи 885—886 гг. по Р.Х. // *ВВ* 1 (XIV), 2 (1908) 246—275.
2. И. Ю. Крачковский, (рец. на:) G. Graf. Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Leipzig, 1905 // Он же, Избранные сочинения. Т. 1 (М.—Л., 1955) 337—343.
3. И. Ю. Крачковский, (рец. на:) P. Peeters. Une version arabe de la Passion de Sainte Catherine d'Alexandrie (*Analecta Bollandiana*, t. XXXVI, 1907) // Там же. 344—349.
4. В. В. Лебедев, Поздний среднеарабский язык (XIII—XVIII) (М., 1977).
5. Г. З. Пумпян, Диалектизмы в «Путешествии патриарха Макария Антиохийского» (Л., 1982).
6. Д. В. Семенов, Хрестоматия разговорного арабского языка. Сирийское наречие (Л., 1929).
7. Г. Ш. Шарбатов, Арабский литературный язык, современные арабские диалекты и региональные обиходно-разговорные языки // *Языки Азии и Африки*. IV. Кн. 1. Афразийские языки. Семитские языки (М., 1991) 250—330.
8. J. BLAU, The Emergence and linguistic background of Judaeo-Arabic. A study of the origins of Middle Arabic (Oxford, 1965).
9. J. BLAU, A Grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian texts from the first Millenium. Fasc. I—III (Louvain, 1967).
10. H. BLANC, Communal dialects in Baghdad (Cambridge, 1964).
11. R. DOZY, Supplement aux dictionnaires arabes. T. I—II (Leyde, 1881).
12. J. FÜCK, Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte (Berlin, 1950).
13. H. GROTZFELD, Syrisch-arabische Grammatik. (Dialekt von Damascus) // *Porta linguarum orientalium*. N.S. VIII (Wiesbaden, 1965).
14. Handbuch der arabischen Dialekte / Bearb. und hrsg. von W. FISCHER und O. JASTROW (Wiesbaden, 1980).
15. O. JASTROW, Die arabischen Dialekte des Vilayets Mardin // *ZDMG*. Suppl. I. XVII Deutscher Orientalistentag. 1968. In Würzburg Vorträge. Th. 2. (Wiesbaden, 1969).

²⁴ Праздник жертвоприношений (?), который соответствует 10-му числу 10 месяца зу-л-хиджжа. Однако год написания письма, адресованного Мариам — матери Маани, можно определить лишь по косвенным данным (не раньше ноября 1619 г., когда Мариам прибыла к своей дочери, и не позже августа 1620 г., когда она уехала от нее) (*Viaggi*. II, 3, 221, 349).

16. L. MASSIGNON, Notes sur le dialecte arabe de Bagdad // *Bull. de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire* XI (1914) 1–24.
17. J. OLIVERIUS, Contributions to the Arabic historical dialectology // *Archív orientální*, t. XXXI. Praha, 1963.
18. J. OPPERT, Expédition scientifique en Mesopotamie. T. 1 (Paris, 1863) 113.
19. H. PALVA, Notes on classification in modern colloquial Arabic (Helsinki, 1969) (*Studia Orientalia*. Ed. Soc. Orientalis Fennica. XL. 3).
20. H. RAM, Qissat Mar Eliya (Die Legende vom hl. Elias), als Beitrag zur Kenntnis der arabischen Vulgärdialektes Mesopotamiens nach der Cod. Sachau 15 der Königl. Bibl. zu Berlin (Leipzig, 1906).
21. I. SCHEN, Usama Ibn Munqith's memoirs: some further light on Muslim Middle Arabic // *Journal of Semitic studies* 17.2 (1972) 218–236; 18.1 (1973) 64–97.
22. A. SOCIN, Der arabische Dialekt von Mosul und Märdin // *ZDMG* 36 (1882) 4–12, 26–53, 237–277.
23. W. SPITTA-BEY, Grammatik des arabischen Vulgärdialects von Ägyptes (Leipzig, 1880).
24. A. S. YAHUDA, Bagdadische Sprichwörter // *Orientalische Studien: Recueil dédié à Nöldeke* (Giessen, 1906) 399–416.

ПЕРЕПИСКА Н. Я. МАРРА И БАРОНА В. Р. РОЗЕНА (ИЗ АРХИВНОГО НАСЛЕДИЯ В. А. МИХАНКОВОЙ)

После смерти Н. Я. Марра его семья, согласно желанию покойного, передала в ГАИМК его рукописный архив и библиотеку, в связи с чем в составе ГАИМК был учрежден научно-исследовательский кабинет Н. Я. Марра, имеющий задачей собирание, хранение и разработку материалов, относящихся к жизни и деятельности Н. Я. Марра. Кабинет начал работать с 20 марта 1936 г.

В план работ кабинета в первую очередь вошла разборка, определение, классификация и первичное описание поступивших материалов. Материалы были классифицированы по следующим основным группам: 1) рукописи работ Н. Я. Марра, 2) переписка, 3) биографические материалы, 4) газеты и газетные вырезки, 5) фотографии, 6) работы других лиц, исполненные по поручению Н. Я. Марра, присланные ему на отзыв или для использования в его трудах.

Результатом работы кабинета явилось составление аннотированного предметного указателя ко всем рукописям и письмам.

Помимо разборки, определения, монтировки, реставрации и обработки фондов, кабинетом велась подготовка к изданию работ Н. Я. Марра.

В связи с празднованием 750-летия поэмы Руставели К. Д. Дондуа подготовил к печати рукописи Н. Я. Марра о Руставели филологического характера: критику текста, перевод, комментарии, по типу широко известных «Текстов и разысканий по армяно-грузинской филологии», основанных и редактировавшихся Н. Я. Марром. Работа, объемом в несколько печатных листов, в единственном рукописном экземпляре (поскольку большая часть работы была на грузинском языке), переданная ответственному редактору, погибла. Восстановить рукопись, потребовавшую почти года напряженного труда, К. Д. Дондуа не мог.

Второй сборник статей о Руставели историко-культурного характера был подготовлен В. А. Миханковой. Он включал изданные и неизданные работы о Руставели и его эпохе. Этот сборник также не вышел.

Аспирантка ИИМК Е. М. Калашникова вела подготовку к печати материалов Н. Я. по Ворнакскому могильнику. Ее гибель во время блокады Ленинграда сорвала успешно начатую работу.

В 1935 г. ГАИМК было закончено издание пятитомника «Избранных работ Н. Я. Марра» и был разработан план следующего пятитомника, в

который, в отличие от первого, постановлено было помещать и неизданные труды. За истекшее с выхода первых пяти томов десятилетие ни один из этих томов не вышел, хотя к печати было подготовлено три из них — тт. VI и VII, посвященные языкам народов Кавказа, и т. VIII, посвященный истории культуры народов Кавказа. Из неизданных работ в состав т. VI включен подготовленный к печати, по поручению ИИМК, сотрудниками ИЯМ С. Л. Быховской и К. Д. Дондуа курс лекций Н. Я. Марра «Сравнительная грамматика яфетических языков Кавказа». Кроме трех томов «Избранных работ», был подготовлен второй выпуск сборника «Язык и история», куда вошли работы по истории Армении и Грузии: «Распорядок грузинского двора», «Язык Шапуха Багратуни» и две работы о Вахтанге Горгасаре.

В 1940 г. был подготовлен к печати цикл лекций (три курса), посвященный истории культуры народов Кавказа: «Очерки культуры древней и новой Грузии», «Культурное наследие народов Кавказа», «Главнейшие этапы развития культуры Кавказа».

В архиве Веры Андреевны Миханковой (РО ИИМК, ф. 52), возглавлявшей кабинет Н. Я. Марра вплоть до его ликвидации в 1951 году, хранятся подготовленные к печати рукописи Н. Я. Марра: Отчет о работах на Топрах-кале (д. 159); Копия части дневника о поездке Н. Я. в Армению летом 1892 г. (д. 160); Н. Я. Марр «Произведения и памятники яфетической культуры по лингвистической палеонтологии» (д. 161). Также В. А. Миханковой готовилась к печати переписка Н. Я. с Ф. А. Брауном. Результатом этой работы явилась вступительная статья к переписке (д. 157).

Также в архиве В. А. хранится полностью подготовленная к изданию (расшифрованная и подробно откомментированная, снабженная вступительной статьей и оглавлением писем) переписка Н. Я. с В. Р. Розеном¹.

Интерес к этой рукописи учеников Н. Я., и, в частности В. А. Миханковой, глубоко закономерен. Задачей кабинета Н. Я. было не только механическое каталогизирование и публикация неизданных при жизни Н. Я. работ, но и творческое осмысление его наследия. В одном предложении суть переписки Марра и Розена могла бы быть сформулирована как процесс становления Марра-ученого. При том значительном месте, какое занимала наука в только-только возникающем новом государстве, эта переписка принимала особенное значение, так как в ней представлен переходный период между минувшим и нынешним веком.

Н. Я. Марр, несмотря на непримиримую борьбу с индоевропейским языкознанием, во многих своих работах подчеркивал *традиционность* яфетической теории. Он призывал не сравнивать новое учение о языке с

¹ Всего 105 писем, из них 40 писем В. Р. Розена и 65 Н. Я. Марра, охватывающих период в 20 лет: самые ранние из них относятся к годам студенчества Н. Я. (не позднее 1888 г.), последнее письмо — лето 1907 г.

птицей Феникс, восставшей из пепла. Учение о четырех элементах, как говорил Н. Я., корнями уходит в классические труды многих отечественных (как впрочем и зарубежных) языковедов. Характерен и тот факт, что на научное поприще Н. Я. выходит с работой о сродстве грузинского и семитических языков. За сто лет до Марра изучение древнееврейского языка побудило Г. П. Павского к созданию замечательного памятника отечественной словесности — «Филологических наблюдений над составом русского языка».

Титаническая работа немногих единомышленников по сохранению и осмыслению научного наследия Н. Я. была искусственно прервана в 1950—1951 гг. выступлениями Сталина. Все ученики Н. Я., за исключением И. И. Мещанинова, формально (а многие и не формально) отреклись от нового учения. Вера Андреевна Миханкова умерла 3 апреля 1952 г. от разрыва сердца.

Но остались тексты. Важно, что многие тексты уже подготовлены к печати. Где-то в архивах затерялись три неопубликованных тома «Избранных работ» Н. Я., подготовленная к печати переписка Марра и Брауна и многие другие тексты, ждущие своей публикации.

Ниже представлены фрагменты вступительной статьи В. А. Миханковой и некоторые из писем Н. Я. Марра и В. Р. Розена.

В. А. Миханкова

ПЕРЕПИСКА Н. Я. МАРРА И В. Р. РОЗЕНА

Переписка Н. Я. Марра с В. Р. Розеном представляет несомненный и значительный интерес по многим основаниям: личность корреспондентов, время, к которому относится переписка, круг вопросов, который она охватывает.

Конец XIX и начало XX вв. — годы расцвета русского востоковедения, когда оно вышло на одно из первых мест в мировой науке. В эти годы в России — в Академии, в Археологическом обществе и на восточном факультете университета — учились и учили, готовились к научной работе, вели ее и готовили к ней других Розен, Залеман, Жуковский, Радлов, Веселовский, Марр, Бартольд, Ольденбург, Коковцов, Мелиоранский, Медников, Крачковский и др. И среди старшего поколения этих ученых, известность и значение которых выходили за пределы России, особое место занимал В. Р. Розен, *spiritus movens* русского востоковедения², как его называл Н. Я. Марр, чем его признавали современники. Нет надобности излагать биографию В. Р. Розена. Она не богата внешними событиями и достаточно известна. Высоко одаренный, широко образованный, с живым умом и тонким юмором, огромным научным и личным

² Некролог в газете С.-Петербургские ведомости (13.1.1908, № 11).

авторитетом в России и за границей³, любивший и понимавший науку и изящную литературу⁴ и музыку⁵, человек большой принципиальности и прямоты, но в то же время очень тонкий и умевший найти верный тон в общении с людьми разного возраста и положения, он был центром, от которого шли нити, связывавшие с ним, а через него друг с другом, таких несхожих по характеру, воспитанию, взглядам и устремлениям людей как Коковцов и Марр, Бартольд и Ольденбург, Жуковский и Васильев и многих других. Хотя формально многие из них не являлись его учениками в области своей прямой специальности, они все считали его своим учителем и гордились этим. Моральный авторитет Розена в глазах всех знавших его стоял на исключительной высоте, личная обаятельность в равной мере признавалась и учениками и старшим поколением ученых. Академик В. Г. Васильевский, например, неизменно начинает свои письма к В. Р. Розену обращением «лучший из баронов».

Достаточно ознакомиться с некрологами, составленными его товарищами и учениками, чтобы видеть, что это не обычные поминальные слова после смерти обычного человека. Даже В. В. Бартольд, «абсолютно неспособный ни на какие соглашения», «в характеристике беспощадный одинаково шла ли речь о живом или мертвом», в котором, — как говорит Н. Я. Марр, — «смерть не меняла прямоты в суждениях, поскольку он дань уважения отнюдь не усматривал в фамилии»⁶, и тот до конца жизни сохранил особый пиетет к памяти Розена⁷. И что это не было преувеличением учеников, лишившихся учителя и находящихся под впечатлением недавней утраты, засвидетельствовано словами акад. И. Ю. Крачковского, написанными почти сорок лет после смерти В. Р. Розена: «только теперь при разборе рукописей, а затем и обширной корреспонденции, я мог оценить в полной мере эту крупную фигуру мирового ученого, общение

³ Он был почетным членом Королевского Азиатского общества, членом-корреспондентом Institut de France, членом-корреспондентом нескольких иностранных Академий и т.д.

⁴ П. К. Коковцов, Барон В. Р. Розен (некролог): «это был не только крупный ученый..., но и широко образованный человек, живо интересовавшийся литературой и общественной жизнью» // *ИАН* (1908) 167.

⁵ А. А. Васильев, Барон В. Р. Розен (некролог): «он любил музыку, сам играл и интересовался даже такими современными композиторами как Рeger» (*ВВ* XIV, 1, отд. отт.).

⁶ Н. Я. Марр, В. В. Бартольд // *Сообщения ГАИМК* № 1 (1931) 8.

⁷ В. В. Бартольд писал о В. Р. Розене: «Для товарищей покойного, особенно для его учеников, со студенческой скамьи находившихся под влиянием его взглядов и под обаянием его личности, его деятельность и связанный с его именем период в жизни факультета еще долго не будет предметом беспристрастной оценки и беспристрастного сопоставления с предшествующим периодом». Материалы для истории факультета восточных языков. IV (СПб., 1909) 190.

с которым считали для себя честью специалисты всех стран, организатора русского востоковедения, из школы которого вышли такие светила нашей науки как Ольденбург, Марр, Бартольд и многие другие»⁸.

О значении научных работ В. Р. Розена достаточно писали и русские и иностранные ученые. Они отмечали, — и это святая истина, — что В. Р. Розен принес в жертву личную научную работу, отдавая в течение 20 с лишним лет всю свою энергию, силы, знания и время на ту научно-организационную работу, о которой Н. Я. Марр много лет позднее и по адресу не В. Р. Розена, а его ученика С. Ф. Ольденбурга, сказал: «научно-организационная работа ни в какой мере не может быть аргументом меньшей значимости, чем печатный исследовательский труд высокой научной квалификации»⁹. И в своем докладе, посвященном памяти В. Р. Розена, Н. Я. Марр отмечал, что Розен самоотверженно предпочел «обеспеченной ему европейской научной славе... путь, усеянный трудностями и опасностями, быть может, и дозой разочарования»¹⁰.

В каких условиях вступил В. Р. Розен на этот трудный путь? «Жуткое чувство испытывает тот, — пишет С. Ф. Ольденбург, — кому приходится заниматься историей науки в России: смелые начинания, глубокие мысли, редкие таланты, блестящие умы, даже кропотливый и упорный труд, все это встречаешь с избытком; и тут же приходится отмечать, как все обрывается; длинные ряды «первых» томов, «первых» выпусков, которые никогда не имели приемников; широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове, груды ненапечатанных, полузаконченных рукописей, громадное кладбище неосуществленных начинаний, несбывшихся надежд»¹¹.

Все это сказано справедливо, но справедливо и то, что мысли об отсутствии организации, об отсутствии направляющей воли, которые волновали С. Ф. Ольденбурга, разделялись многими. Нужен был человек, который взялся бы за дело объединения этих редких талантов и блестящих умов, не только подхватывал бы смелые начинания, но и вызывал бы их к жизни, кто ценою ненапечатанных, полузаконченных рукописей собственных работ обеспечил бы регулярный выпуск 18 томов своих товарищей и учеников — Записок Восточного Отделения. Таким человеком стал В. Р. Розен. Его болью было создание в России школы востоковедов, стоящей на уровне современной филологической науки, но имеющей самостоятельные задачи, а не служебные лишь цели доставания материалов для разработки истории европейских народов.

⁸ И. Ю. Крачковский, Над арабскими рукописями (1946) 63.

⁹ Н. Я. Марр, Академик С. Ф. Ольденбург и проблема культурного наследия // *Вестник Академии наук СССР* (1933) № 2. 20.

¹⁰ Н. Я. Марр, Барон В. Р. Розен и христианский Восток // Приложение к т. XVIII *ЗВО*. 26.

¹¹ С. Ф. Ольденбург, В. П. Васильев // *ИАН* (1918) 531.



Вера Андреевна Миханкова.
Архив ИИМК РАН, О. 1226.17

В 1885 г., когда Розен стал во главе Восточного отделения РАО, он писал: «уже понято, что история человечества будет фрагментарна, доколе не будет изучена история азиатских народов; уже понято, что искание исторических законов, управляющих судьбами человеческого общества, останется довольно бесплодным трудом доколе оно будет базироваться на сравнительно ограниченном количестве фактов в одной европейской жизни. Следовательно, благороднейшей задачей ориенталистов будет всегда выяснение шаг за шагом умственного развития восточных народов, путем изучения всех отраслей восточных литератур, даже тех, которые кажутся наименее привлекательными и в тоже время сопряженными с наибольшим числом трудностей»¹².

В этом направлении воспитывалась школа Розена и это его *credo* ею безоговорочно разделялось. Многие из его учеников дальше и не пошли. Другим понадобилось не мало времени, чтобы сделать шаг вперед. Они не ограничиваются исследованием «умственного развития» народов Востока, но обращаются к изучению условий их материальной жизни, с применением, как пишет В. В. Бартольд В. В. Розену, к истории, например, Средней Азии «тех законов общественного развития, которые были выработаны для Западной Европы»¹³. В результате некоторые из учеников Розена пришли к пересмотру взаимоотношений Запада и Востока, их места в мировом историческом процессе в разные эпохи. И тот же В. В. Бартольд пишет в 1912 г. Н. Я. Марру из Нюрнберга: «я думаю, что, помимо общечеловеческого интереса, даже для моих занятий историей Востока ознакомление со средневековым германским городом будет не бесполезно. Все-таки между средневековой Европой и Средневековым переднеазиатским Востоком много общего, особенно, когда речь о городе, который был обязан своим процветанием торговым связям (конечно, не непосредственным) с Востоком и потерял значение вследствие открытия португальцами нового пути в Индию. Правда, в сравнении с Востоком того времени постройка средневековой Европы представляется чем-то очень

¹² V. ROSEN, Remarques sur les manuscrits de la collection de Marsigli à Bologno (Roma, 1885) 3 (перевод Н. Я. Марра в статье «Барон В. Р. Розен и христианский Восток», 9).

¹³ Письмо 16/III 1892 (хранится в ИВ АН). Однако В. В. Бартольд указывает на трудность внедрить это в сознание западноевропейских ученых, поскольку в области истории Востока проведение принципов исторической методологии несколько затрудняется еще не вполне устраненным предрассудком, по которому Европа во все времена имела для мировой истории и мировой культуры такое же значение, как теперь» (ХВ III, вып. III, 266).

грубым. Стены Нюрнберга по красоте не могли бы выдержать никакого сравнения со стенами Ани»¹⁴.

Прошло еще не мало лет и другой ученик Розена, Н. Я. Марр, в развитие и обогащение воспринятых им идей школы Розена, заявил, «нет более раздельной истории и доистории, раздельной истории Запада и Востока»¹⁵. Это недоразумение, но недоразумение не случайное, а вклад классовой политики»¹⁶.<...>

Через 25 лет после смерти учителя, пересмотрев теоретические взгляды не только Розена, но и свои собственные, Марр ни в какой мере не изменил своего отношения к Розену как к «славному организатору русского востоковедения»¹⁷, которому Н. П. Кондаков завидовал в том, как Розен «счастлив в своих учениках»¹⁸.

Это счастье, как и всякое другое, не далось Розену даром. Среди прочих свойств Розена было одно, о котором пишут все, знавшие его. Он не принадлежал к числу тех «ученых-эгоцентристов», которым «и важна и интересна прежде и главнее всего собственная мысль, собственная работа», у которых потому «элемент личный слишком преобладает»¹⁹ и которые редко принадлежат к числу организаторов. Для Розена характерна, пишет и Н. Я. Марр «нравственная [прибавим: и не только нравственная] поддержка молодых русских ориенталистов без различия специальности и щедрая раздача накопленных им материалов»; «русским востоковедам, прямым ученикам и не ученикам, он расточал с материалами свои мысли и свое сотрудничество, вкладывая в их работы свою душу»²⁰. И в дело организация востоковедов Розен, действительно, вложил свою душу, ему посвятил свою жизнь.

И вот мне хотелось бы попытаться проследить на основании тех 105 писем, которые сохранились от двух во многом схожих, но еще больше не схожих русских ученых, как же шел В. Р. Розен к своей цели — созданию школы русских востоковедов, которые, как надеялся он, «явятся действительным приобретением для родной филологической науки, поднимут

¹⁴ Кабинет Н. Я. Марра ИИМК АН, В-82, л. 5. (Ныне архив Н. Я. Марра хранится в Санкт-Петербургском отделении Архива АН, ф. 800, оп. 1–7.).

¹⁵ К истории Кавказа по данным языка (Тбилиси, 1933) 10.

¹⁶ Там же. 5.

¹⁷ Н. Я. Марр, Яфетидология в ЛГУ // Избранные работы... I. 270.

¹⁸ Письмо от 8/III 1898 (ИВ АН).

¹⁹ С. Ф. Ольденбург, Гендрик Керн (некролог) // ИАН (1918) 1766.

²⁰ Марр, Барон В. Р. Розен и христианский Восток... 27. Ср.: «на всех хватало его великой души, и ко всем он относился одинаково. Для своих учеников он не жалел ни сил ни времени и еще в последний год жизни четыре вечера в неделю посвящал домашним занятиям с ними» (И. Ю. Крачковский, Памяти барона В. Р. Розена // *Туркестанские ведомости* (1908) № 221).

постепенно уровень ее, расширят горизонты ее и тем самым в сильной мере двинут вперед отечественную культуру, что в свою очередь не может не отразиться благотворно и на всемирной науке» и «в конце концов [не может не] принести богатые плоды русскому просвещению»²¹.

Я не хочу сказать, что Розен имел подробно разработанную программу или книгу правил как создавать научную школу. Но вспомним слова С. Ф. Ольденбурга об учительстве, научном учительстве, и проверим, применимы ли они к В. Р. Розену: «учительство требует известной экспансивности, известной властности, навязывающем хотя бы в самой культурной форме свое я другому, решимость брать инициативу людских отношений, житейски говоря, итти, когда не зовут»²².

Прежде ответим на вопрос: являются ли отношения Розена к Марру в том виде, в котором они отражены в их переписке, характерными для отношения Розена к ученикам вообще. Нет ли у нас основания утверждать или предполагать, что как Розен был для Н. Я. Марра любимым учителем, так и Марр был для Розена любимым учеником, на воспитание которого он положил больше сил, выделял его, обращал на него особое внимание. Я считаю, что никакого основания утверждать это у нас нет²³. В той мере, в какой я ознакомилась с письмами к Розену других его учеников, старших и младших — Жуковского, Ольденбурга, Бартольда, Медникова, Мелиоранского, Коковцова, Шмидта, Васильева и других, — большой разницы в характере этих отношений я не нахожу. Конечно, человек такта, большой тонкости обращения и хорошо разбиравшийся в людях, Розен не мог ко всем подходить с одной меркой. Он, безусловно, не мог не заметить исключительных дарований, и сложной натуры Н. Я. Марра, но, тем не менее, индивидуальность, на мой взгляд, влияла на оттенки, а не на существо воспитания. Н. Я. Марр был труднее воспитуем, чем, например, В. А. Жуковский, но для того и для другого, как и для всех учеников, Розен был и оставался учителем и руководителем, другом и советчиком, покровителем в хорошем смысле слова и судьей. И все они подписались бы под словами С. Ф. Ольденбурга: «для тех, кто имел счастье стоять близко к покойному в течение долгих лет, сперва как ученик,

²¹ В. Р. РОЗЕН, О восточном факультете и восточных кафедрах // *ЖМНП* (1891, январь) 164, 165.

²² С. Ф. ОЛЬДЕНБУРГ, В. А. ЖУКОВСКИЙ, Попытка характеристики деятельности ученого // *ИАН* (1918) 2040.

²³ Единственным намеком, да и то очень слабым, может служить письмо В. А. Жуковского, в котором он, поздравляя Н. Я. Марра с избранием в Академию наук, пишет: «радуясь за Вас, радуемся и тому, что Вы, а не кто другой, вступаете в Академию после барона» (кабинет Н. Я. Марра, ИИМК, В-368, л. 6).

а потом как ученик и товарищ, никогда не забудется то, чем они обязаны этому замечательному человеку»²⁴.

Жизненные пути Марра и Розена встретились в 1884 г., когда 20-летний Марр, «дикий человек с дикого Кавказа»²⁵, как он себя называл, приехал в Петербург и, записавшись на четыре разряда факультета восточных языков, приступил к занятиям и арабским языком. В архиве Н. Я. Марра сохранились многочисленные записи его на лекциях и среди них одна, относящаяся к 1886 г.: «нет, положительно столько сходного в синтаксическом и этимологическом отношении у грузинского с арабским, что грузинский язык можно счесть семитическим, если бы не лексический материал и числительные»²⁶. Поспешив поделиться этим открытием с Розеном, он получил суровый отпор: наблюдение было встречено более, чем скептически. Розен предсказывал полное фиаско, сказав, что если бы это наблюдение было верно, то «не ждали бы приезда кого-либо с Кавказа и давно это стало бы известно»²⁷. Тяжелый удар, особенно потому, что он нанесен был тем, кто утверждал, что «в науке нередко имеют значение также и недостаточно еще обоснованные на фактах гипотезы: они вызывают споры, колеблют слишком иногда твердое убеждение в непреложности общепринятых воззрений и тем самым способствуют дальнейшему разъяснению коренных вопросов, подвигая на пересмотр их с разных точек зрения»²⁸, тот самый Розен, «самом драгоценной чертой в научной физиономии» которого Н. Я. Марр считал его «независимость», то, что Розен был «ученым самостоятельного образа мыслей»²⁹. Конечно, Розен был прав в том отношении, что у Н. Я. не было тогда того широкого лингвистического образования, которое (Розен это прекрасно знал) необходимо не только для разрешения, но и для постановки столь сложного вопроса. Дать же Н. Я. Марру, намеченному к воспитанию в определенном направлении — филологическом — свободу предаться занятиям лингвистикой, Розен не хотел. Об этом говорил не раз сам Н. Я. Марр в автобиографических своих работах, а в одной из последних своих статей

²⁴ Отчет о работе Академии Наук в 1908 (СПб., 1908) 5. Ср. воспоминания А. А. Васильева об отношении Розена к студентам, желающим работать научно: «официальный профессор исчезает; появляется руководитель, заботливый и осторожный, направлявший молодого человека, укреплявший его дух и силы, расширявший кругозор и нередко позднее превращавшийся в искреннего друга. Влияние барона на учеников было громадно». А. А. Васильев, Барон В. Р. Розен (некролог) // *ВВ* XIV.3, отд. отт.

²⁵ Марр, Яфетидология в ЛГУ... 255.

²⁶ А-614, л. 9.

²⁷ Н. Я. Марр, Автобиография // Избранные работы... I. 9.

²⁸ Марр, Барон В. Р. Розен и христианский Восток... 1.

²⁹ Там же. 8–9.

он вспоминает, как Розен изумлялся его увлечению лингвистикой и упорному равнодушию к истории³⁰ (прибавим — в том ее понимании, которое господствовало в конце XIX в.).

И вот началась борьба, борьба неравная и внешне мало заметная, но следы которой мы находим и в печатных работах Н. Я. Марра и в его переписке. Он не оставляет своей мысли о родстве грузинского языка с семитическими, упорно и неустанно ее разрабатывает. Подготовительные работы, заметки, наброски умножаются из месяца в месяц³¹. Он лелеет мечту опубликовать свое сообщение на одном из европейских языков: мы видим в его архиве один вариант сообщения на французском языке с довольно нескладным названием «Annonce Scientifique»³². Другой на немецком. Напечатать же удалось лишь по-грузински в газете «Иверия» в 1888 г. Мне неизвестно, была ли эта статья напечатана с разрешения или с ведома Розена, но другой факт не вызывает сомнения.

Летом 1894 г. Н. Я. Марр занимался в Страсбургском университете и задумал представить на конгресс ориенталистов статью о семитизме грузинского языка и даже написал ее под названием. «Zur Beachtung der Entzifferer der wanischen Inschriften»³³. Он пишет В. Р. Розену: «если Вы не отсоветуете, то я хочу отправить на съезд ориенталистов заметку “К сведению разбирателей ванских надписей”, в которой в ответ специалистам, ищущим или видящим в неизвестном языке надписей грузинский, будет указано, что грузинский язык родственен с семитическими, в нем мы должны иметь звено, не достоящее для связи грузинского языка о южными семитическими. В заметке будут упомянуты или перечислены главнейшие выводы в пользу семитизма грузинского языка без всяких подробностей, с указанием, что статья, более обстоятельная, будет напечатана в записках [Восточного отделения] причем я попросил бы Вас заметку эту (на немецком языке, в несколько страниц) исправить (от ошибок языка) если это будет возможно»³⁴. Розен, без всякого восторга перед активностью молодого приват-доцента, отвечает: «Насчет семитизма грузинского языка я сперва должен сам знать характер Вашей заметки и потом только могу сказать свое мнение насчет целесообразности представления ее на съезд. Пришлите ее мне, но напишите с широкими полями, чтобы было

³⁰ Доистория, преистория, история и мышление // *Известия ГИИМК* 74 (1933) 24.

³¹ А-2987 «Приобретение в области языкознания. Грузинский язык — семитический». Рукописи кабинета Н. Я. Марра ИИМК А-3086, А-3098, А-2155, А-2986, А-3089, А-2988, А-2639, А-902, А-2654 (с эпиграфом «Rira bien qui rira la dernier»), А-3084, А-3085.

³² Газета «Иверия», русский перевод в: *Избранные работы...* I. 14–15.

³³ А-2974.

³⁴ Письмо № 29 от 10(22)/VI 1894.

место для исправления»³⁵. Не встретив поддержки в своем намерении, Н. Я. в ответном письме говорит: «семитизм грузинского языка я опять решил отложить. Насколько уверен в действительности генетической связи грузинского с семитическими и важности для объяснения многих фактов в армянском языке, настолько же боюсь неумелым изложением и поспешностью испортить дело и отбить у других охоту к работам в этом направлении; ... затем, беглая заметка прочтенная на съезде, по такому вопросу, произвела бы скорее впечатление курьеза, тем более, что здесь мало верят вообще в русскую науку»³⁶.

Как будто Н. Я. отступает, но через несколько месяцев под влиянием чтения работы Jensen'a он не выдерживает и уже с возбуждением спрашивает: «вообще с этим вопросом я никак не могу успокоиться: у меня начинает возникать сомнение, целесообразно ли и научно держать в тайне то, что могло бы освободить десятки умов от тщетных измышлений и гипотез? Писать же по этому вопросу отдельную заметку нахожу бесплодным. Необходимо, чтобы семитологи сами убедились, а не верили мне на слово (мне, конечно, никто не поверит), т.е. нужно, чтобы они имели в руках грузинскую грамматику и весь добытый мной материал»³⁷.

Розен, однако, никак не советует Н. Я. отвлекаться от филологических работ на разработку грамматики. Наоборот, он предостерегал его от этого необдуманного шага и взял с него слово, что до защиты докторской диссертации он оставит свои затеи³⁸.

Слово свое Н. Я. Марр сдержал: работа вышла лишь в 1908 г., через 7 лет после защиты докторской диссертации, но работал он над нею непрерывно, как он сам говорил, «в одиночестве, в своего рода научном подполье»³⁹.

Правда, не один Розен удерживал Н. Я. Марра от лингвистических работ и всячески поощрял его филологические труды. В этом отношении с ним был полностью солидарен С. Ф. Ольденбург, который в письме из Парижа зимой того же 1894 г. пишет Розену: «Millet говорил о Марре и я был очень доволен (хотя и огорчен за Марра), что он безусловно отрицает его лингвистические вещи. Он выразился очень сильно: “des fantaisies stupéfiantes, il n'y a pas de linguistique dedans”. Зато он отозвался очень сочувственно об его филологических знаниях. Хорошо, если бы Вы сообщили об этом Марру. Может быть, он присяжного и очень умного линг-

³⁵ Письмо № 30 от 21/VI 1894.

³⁶ Письмо № 31 от 14/VII 1894.

³⁷ Письмо № 34 от 2/XII 1894.

³⁸ «Окружающие условия академической жизни не позволяли мне открыто заниматься разработкою этой проблемы до защиты докторской диссертации» (Автобиография // Избранные работы... I. 10).

³⁹ Автобиография, Избранные работы... I, 9.

виста послушает больше, чем нас, филологов. *Ceterum censeo* нам нечего делать в лингвистике, у нас работы и без того вдоволь, хватит больше, чем на наш век»⁴⁰.

Несмотря ни на что, Н. Я. шел к своей цели неуклонно и за три дня до смерти Розена прочел ему свое предварительное сообщение о родстве грузинского языка с семитическими, предисловие к грамматике древне-грузинского языка⁴¹. Выслушал его Розен с «искренним воодушевлением», а «ведь он-то и предсказывал фиаско»⁴², вспоминает Н. Я. Марр.

Книга эта посвящена памяти В. Р. Розена, думаю, также и потому, что при отстаивании вопреки всему и против всех своей линии научной работы Н. Я. помнил, что именно Розен «даже в философе-фаталисте XII в., сирийском эмире Усаме ибн-Мункиде, искал и умел ценить веру в мощь человеческой воли», и с любовью Розен отмечал изречение эмира: «когда люди все силы своей души направляют на какое-нибудь дело, они и доведут его до конца»⁴³.

Эта выстраданная работа была посвящена Розену и потому, что Н. Я. Марр всегда признавал, что именно Розену он «обязан научной школой и тем, что был сохранен в научной среде университета»⁴⁴. Правильность этих слов со всей наглядностью выступает в переписке.

Как известно, будучи студентом, Н. Я. Марр не сумел наладить или, вернее, сумел испортить отношения со своим непосредственным руководителем, проф. А. А. Цагарели. Причиной послужила та же злосчастная заметка о родстве грузинского языка с семитическим, о которой уже шла речь. В ней Н. Я. Марр опровергает, что мысль о принадлежности грузинского языка к самостоятельной группе языков впервые высказана проф. Цагарели. Сопоставлением цитат он доказывает, что Цагарели лишь дословно повторяет то, что 10 лет тому назад сказал Фридрих Мюллер⁴⁵.

Таким образом, Н. Я. Марру удалось одной маленькой заметкой в две страницы причинить неприятности обоим своим руководителям,

⁴⁰ Рукописное отделение ИВ АН, русские письма к В. Р. Розену. Ср. записку, подписанную 9 академиками, представлявшими Н. Я. Марра к избранию в состав Академии наук, где налицо та же высокая оценка филологических и археологических работ Н. Я. Марра и почти полное умолчание об его лингвистической теории (ИАН (1909) 721–723).

⁴¹ СПб., 1908.

⁴² Марр, Барон В. Р. Розен и христианский Восток... 28.

⁴³ В. Р. РОЗЕН, [рецензия на работу] Derenbourg, «Ousama Ibn Mounkid» // *ЗВО* II (1887) 177 (цит. по статье Марра, Барон В. Р. Розен и христианский Восток... 25–26).

⁴⁴ Автобиография, Избранные работы... I. 10.

⁴⁵ О природе и особенностях грузинского языка // Избранные работы... I. 14–15.

официальному — Цагарели и фактическому — Розену. Но если Розен был слишком крупным человеком для того, чтобы изменить свое отношение к строптивому, но выдающемуся ученику, то Цагарели не забыл и не простил этой заметки и она всегда стояла между ним и Н. Я. Марром.

Расхождения их не ограничивались различием взглядов на происхождение грузинского языка, оно имело и другие основания.

С одной стороны, Цагарели видел в своем студенте будущего претендента на кафедру, хотя Н. Я. тогда о ней и не помышлял, а стремился по окончании университета работать на Кавказе. С другой стороны, взгляды Цагарели на памятники древнегрузинской литературы в корне расходились с теми, которые развивал Марр в своей кандидатской работе «Историко-литературный обзор грузинских повестей, на писанных в прозе в XI и в XII вв.»⁴⁶. Цагарели намеревался деквалифицировать эту работу и только вмешательство Розена спасло положение. Работа была даже награждена медалью. Но отзыв о ней был сдержанным: «Теоретическая часть этой диссертация вообще слаба, — гласит отзыв, — и отличается односторонностью; что же касается фактической ее стороны, то она заслуживает всякой похвалы: автору при составлении своего труда приходилось иметь дело не только с печатным материалом, но и с рукописным; значительную часть разбираемых им памятников он тщательно изучал и извлекал из них лексический материал для словаря... Историко-литературные сближения, сравнения, догадки и соображения автора если и не всегда обоснованы и убедительны, то почти всегда метки, остроумны и нередко оригинальны»⁴⁷.

По окончании университета Н. Я. Марр оставлен при университете по грузинской словесности, причем ему надлежало, как извещал его университет, «искать руководство»⁴⁸ проф. Цагарели, а как раз в этом руководстве Цагарели ему и отказывал.

К тому же возникло еще новое препятствие. Как известно, в рецензии на работу французского ученого Zotenberg «Notice sur le livre de Barlaam et de Joasaphat» Розен еще в 1887 г. высказал гипотезу, что на грузинском языке должен быть особый извод греческой повести о Варлааме и Иоасафе и называться он должен «Книги Балахвара» и что Евфимий Святогорец именно этот грузинский извод и перевел на греческий язык⁴⁹. Розен пишет: «мы усердно просим наших грузинологов не жалеть трудов для разыскания такого списка»⁵⁰.

⁴⁶ Кабинет Н. Я. Марра ИИМК АН, А-2916.

⁴⁷ Отчет С. Петербургского университета за 1888... 136–138.

⁴⁸ Дело Санкт-Петербургского университета об оставлении Н. Я. Марра при университете № 61/721 г. л. 19-а.

⁴⁹ ЗВО, II, 166–174.

⁵⁰ ЗВО, III, 278

Разыскать такой список посчастливилось Н. Я. Марру летом 1888 г. в Библиотеке общества распространения грамотности среди грузин, чем он спешит порадовать Розена: «Балавар найден, рукопись новая (список [18]60 года), но язык произведения, несмотря на явные обновления, в общем древний, церковный, каким писаны книги Ветхого и Нового завета... Заглавие сочинения «Мудрость Балавара»... Я уже списал и готовлю к изданию; мне обещали достать более древний список»⁵¹. Быстро подготавливает Н. Я. издание и уже через несколько месяцев после находки Розен посылает ему корректуры статьи, первой статьи Н. Я. Марра в Записках Восточного Отделения. В письме Розен терпеливо объясняет, как надо править корректуры: какие приняты знаки уничтожения букв или слов, знаки соединения, восстановления, пропуска, перестановки и т.д., причем для образца набор русского текста статьи исправляет сам Розен⁵².<...>

Желание удержать Н. Я. от неосторожных, по мнению Розена, статей и выступлений, мы видим и из другого случая, также нашедшего отражение в переписке, причем здесь В. Р. Розен выступает и как психолог, прекрасно изучивший характер Н. Я. Марра. В 1895 году, возмущенный статьей в армянской газете «Нор-Дар», Н. Я. разразился громовым, по-видимому, письмом в редакцию и, конечно, прочел его В. Р. Розену. Тот, зная, что Н. Я. трудно остановить, когда он чем-то взволнован, выслушал статью без возражений и взял ее с собой, чтобы еще раз прочесть на даче. Через два дня, когда Н. Я., написав статью и уверившись, что она будет напечатана, должен был несколько успокоиться, Розен пишет ему: «должен Вам сообщить нечто, что Вам очень мало понравится, но делать нечего. Я в городе выслушал Вашу статью несколько рассеяно и не мог внимательно следить за всеми ее качествами. Прочитав ее на досуге внимательно и обдумав дело со всех сторон, я пришел к тому заключению, что вам решительно невозможно выступить перед публикой с этой статьей в качестве публициста»⁵³. Но, зная, что такой совет также не очень придется Н. Я. Марру по душе, он не накладывает вето сразу, а дает Н. Я. время переволноваться, добавляя: «в среду я имею быть в городе и там переночевать. Если бы Вы зашли ко мне обедать в 5 часов, то мы могли бы еще обсудить дело»⁵⁴. В результате письмо в редакцию напечатано не было.

Розен не только удерживал Н. Я. Марра от агрессивных выступлений, могущих навлечь на него нарекания. Не менее бдителен он, когда речь идет об установлении и поддержании связей, деловых и светских, с академическими кругами в России и за границей. В письмах он постоянно

⁵¹ Письмо № 2 от 21/VI 1888.

⁵² Письмо № 4 1889.

⁵³ Письмо № 35, лето 1895.

⁵⁴ Там же.



Виктор Романович Розен.
П. К. Коковцев, Барон В. Р. Розен (1849—1908). Некролог // *Известия Императорской Академии наук* (1908), фотография на вклейке перед с. 167

напоминает: «не забудьте зайти к ректору и декану»⁵⁵, «не забудьте по пути в Венецию побывать в Падуе у Teza»⁵⁶ и даже пишет, что звучит забавно: «с Жуковскими мы видимся довольно часто, хотя и живем на расстоянии 7 верст. Я думаю, что было бы недурно, если бы Вы им раз написали»⁵⁷. Профессор Жуковский — брат жены Н. Я. Марра и, казалось бы, отношения их выходят за рамки светских, но хорошо зная, что жена В. А. Жуковского весьма ценила знаки внимания, Розен и пытается лишить ее возможности рассуждать о невоспитанности Н. Я. Марра, что она любила делать. Недостаточное внимание Н. Я. к соблюдению принятых правил поведения беспокоит не одного Розена. В письме из Парижа С. Ф. Ольденбург пишет Розену «видел Carriers'a... Он говорит, что последний год писал два раза Марру, но без ответа. Не можете ли Вы approfondir cette question, потому что у нашего общего друга Н. Я. бывают des momients de distraction»⁵⁸. <...>

Большой неожиданностью для Н. Я. был инцидент, разыгравшийся при первой встрече его с Hübschmann'ом, и который он очень живо описывает Розену: «размеры познаний Гюбшмана в армянском обнаружались с первого же свидания, когда у нас произошло своего рода сражение: спор по одному этимологическому вопросу выяснил, что он с армянской литературой совершенно не знаком, не читал ни одного автора в оригинале, не тверд в самых элементарных формах армянской этимологии даже классического языка. Одно мое замечание об искусственном, произвольном толковании творительного падежа лингвистами, которые не принимают во внимание всех наличных фактов, вывело его из себя, хотя замечание мое совершенно не имело его в виду. Он вспомнил, что в его армянских этюдах имеется тоже самое толкование и бросился к брошюре, сопровождая свои движения криком и совершенно, по нашему, неприличными замечаниями. Мне было довольно таки неловко, так это был первый в моей жизни случай свидания с иностранным ученым в его собственной квартире. Поведение и тон Гюбшмана, однако, вывели и меня из терпения, и когда он раскрыл в подтверждение своей теории свою брошюру, то я не скрыл, что как раз та форма, которая ему служит точкой отправления, ошибочна, неверна, что такой формы нет ни в классическом армянском, ни в средневековом, ни в живых говорах. Тут Hübschmann совершенно растерялся и понес такую околесицу, о которой лучше молчать»⁵⁹.

Можно себе представить, как неприятен был Розену такой дебют его ученика за границей. И в ответном письме он в очень мягкой форме

⁵⁵ Письмо № 1.

⁵⁶ Письмо № 38 от 7/VI 1896.

⁵⁷ Письмо № 30 от 21/VI 1894.

⁵⁸ Письмо от 17–18 XII 1893 (рукописный отдел ИВ АН).

⁵⁹ Письмо № 29 от 10/VI 1894.

делает ему внушение: «Гюбшман — грубиян, это несомненно, но тем не менее я сожалею, что у вас вышло сражение при первом же свидании. Я не сомневаюсь, что вы были правы, но, вероятно, Вы тоже немножко погорячились»⁶⁰. Природное чувство юмора берет верх и Розен тут же добавляет: «Крайне характерно, что Гюбшман свой курс [армянского языка] отменил, значит Вы его порядком таки напугали»⁶¹.

Н. Я. Марру, не привыкшему вообще таить свои мысли, было непонятно, как мог ученый масштаба Гюбшмана молчать, когда он видел ошибки в работах других ученых и он с немалым изумлением пишет Розену через месяц после стычки с Гюбшманом, когда волнения первой встречи улеглись:

«Говорил я с ним о фантастических этимологиях Bugge. Гюбшман соглашается, что хотя Bugge с хорошей лингвистической подготовкой, но в армянском позволяет себе фатазировать и что его армянские этимологии подрывают веру в самую науку лингвистическую. Он собирался одно время раскритиковать этюды Bugge, но оставил эту мысль, так как у Bugge масса друзей и почитателей»⁶². Такая осторожность была тем более поразительна для Н. Я., что он сам четыре года тому назад весьма серьезно раскритиковал Bugge⁶³.

В ту же заграничную поездку Н. Я. впервые формулирует свою неудовлетворенность состоянием индоевропейского языкознания: «языкознание, если не ошибаюсь, — пишет он, — весьма скороспелая наука для большей части восточных языков: на каждом шагу во избежания противоречий с выставляемыми «законами» прибегают к самым фантастическим этимологизациям путем nach Analogien и Neubildungen; для армянского я положительно убежден, что большинство так называемых законов — одно воображение. Впрочем, сам Гюбшман сознается, что в армянском все vielleicht и ничего верного... Сами лингвисты начинают думать о своей науке скептически; они напоминают авгуров: сами несколько или мало верят в лингвистику, результатом чего является или чистосердечное признание, что предварительно нужны филологические исследования... или какое-то философское, если можно так выразиться, «наваждение», внушающее слушателям, что не только лингвистика, но всякая вообще наука есть наука не ищущая истины и потому все равно, производится ли лингвистическое упражнение, так назыв. исследование, над верными или неверными фактами»⁶⁴. <...>

⁶⁰ Письмо № 30 от 21/VI 1894.

⁶¹ Там же.

⁶² Письмо № 31 от 14/VII 1894.

⁶³ Аракс, 1890, кн. I, 108–112.

⁶⁴ Письмо № 31 от 14/VII 1894.

Н. Я. Марр писал, что при поездках и командировках «Розену, естественно, первому поверялись результаты научных изысканий, ему сообщались еще с дороги успехи и неудачи путешествий точно не арабисту, а старшему товарищу по специальности. Из какого бы далекого или глухого места на Кавказе, в св. Земле, на Афоне, не пришлось писать, всегда одинаково мог я быть уверен в его благородном отклике на научные запросы и вообще новости»⁶⁵.

И, действительно, в письмах В. Р. Розену Н. Я. изливает все свои огорчения, неудачи, надежды и восторги. К нему, Розену, первому обращаются слова благодарности при успехе, от него ожидается помощь в затруднениях. Это казалось совершенно естественным, поскольку и сами командировки и экспедиции осуществлялись в значительной мере благодаря Розену.

Приехав в первый раз в Эчмиадзин для работы над армянскими рукописями, Н. Я. с сокрушением пишет с дороги, что его наверное не допустят к работе, так как в университете ему, по недоразумению, вместо командировочного удостоверения выдали справку об отпуске. «Патриарх будет обижен, — пишет он, — что я, кандидат университета, так смело являюсь самолично без рекомендации от университета, и главное, без просьбы к его святейшеству... К сожалению, все теперь поздно, но сообщаю как грустный для меня факт»⁶⁶. И не успевает Н. Я. добраться до Эчмиадзина как получается письмо к католикосу от Археологического общества, такое же письмо от университета, обращения от кавказских гражданских и духовных властей⁶⁷. И хотя ни на одном из этих документов подпись Розена не стоит, благодарит Н. Я. именно его⁶⁸. <...>

Многие из этих поездок вообще не состоялись бы, если бы Розен не вложил в их подготовку влияние и энергию.

Так было и в отношении командировки Н. Я. на Афон в составе франко-русской экспедиции под руководством Н. П. Кондакова. Давно уже Н. Я. мечтал поехать на Афон для разрешения многих спорных вопросов грузинской литературы: «Как бы я хотел, — пишет он, — найти больше оснований к тому, что как будто доказываю, и досадно, что собственно сделать это не так трудно...: нужно съездить на Афон недели на две, а то на месяц»⁶⁹. И вот наступает день когда Розен ему сообщает: «у меня есть весьма серьезная тема для разговора с Вами.. дело касается афонских монастырей»⁷⁰. Надо было получить согласие Кондакова, парировать стара-

⁶⁵ Барон В. Р. Розен и христианский Восток... 28.

⁶⁶ Письмо № 8 от 21/ IV 1890.

⁶⁷ Архив ИИМК, ф. 3, д. 192, л. 4–5; дело университета 61/ 721, лл. 43–44.

⁶⁸ Письмо № 10 от 9/ V 1890.

⁶⁹ Письмо № 70 1897.

⁷⁰ Письмо № 71 1897.

ния графини Уваровой отправит на Афон Хаханова⁷¹, обеспечить поездку средствами, тем более, что денег надо было порядочно на покрытие расходов по той статье сметы, которая скромно называлась «подарки братии», а на простом языке означала «взятки». Тема взяток монахам всесторонне обсуждается в переписке Розена — Марра — Кондакова. В первом же письме относительно участия Н. Я. в экспедиции Кондаков пишет Розену: «на мне специально лежат все крупные бакшиши монастырям, стало быть ему не за чем об этом хлопотать»⁷², а Н. Я. он сообщает: «дай бог только, чтобы афонские власти оказали нам должную терпимость, хотя для этого нужны деньги, чего у нас, к сожалению, не особенно много»⁷³. Из Константинополя Н. Я. Марр, напуганный директором Русского Археологического Института Ф. И. Успенским, недовольным, что экспедиция организована помимо него, и уверявшим, что монахи ничего не покажут, пишет Розену: «говорят, что можно действовать деньгами. Никодим Павлович [Кондаков] хочет прибегнуть к этому источнику, но средств у него не так уж много, чтобы ублажить 20 монастырей. Я в крайнем случае решил отпустить на дело часть моей ассигновки кумысной... Дальнейшая судьба наша в руках бога и божьих людей»⁷⁴. В общем, божьим людям платили и Кондаков и Н. Я., который обрадовал Розена, выхлопотавшего ему от университета пособие на лечение⁷⁵, сообщением: «пришлось как малые, так и большие бакшиши делать из моих сумм»⁷⁶.

Когда же все денежные ресурсы были исчерпаны, Кондаков предпринял психическую атаку, об успехе которой и сообщает Н. Я.: «больше всего подействовала демонстрация всех моих орденов на двух литургиях, длившихся по 3 часа»⁷⁷.

Подробно рассказывая в письмах Розену о своих работах, о рукописях, от которых он «как в чад», Н. Я. снова повторяет: «я спешу выразить Вам свою благодарность письменно за эту чрезвычайно для меня поучительную командировку»⁷⁸.

⁷¹ Н. П. Кондаков пишет 8/III 1898 г. Розену: «сообщите графине, что Хаханову неудобно с нами ехать».

⁷² Рукописное отделение ИВ РАН.

⁷³ Кабинет Н. Я. Марра ИИМК АН, В-493, л. 3.

⁷⁴ Письмо № 72 от 2/ V 1898.

⁷⁵ Дело университета, 61/ 721, л. 136.

⁷⁶ Письмо № 74 от 19/ VI 1898.

⁷⁷ Кабинет Н. Я. Марра ИИМК, В-493, л. 3.

⁷⁸ Письмо № 74 от 19/VI 1898. Ср. письмо № 93 от 22/IX 1902, а также Предварительный отчет о работах на Синае и в Иерусалиме, СПб., XIV (1903) 2.

Он прямо таки захлебывается от восторга работой и строит планы новых исследований⁷⁹, но Розен, поздравляя его с успехами, напоминает: «засим, все таки придется Вам не забывать диссертации и поторопиться разделаться с Варданом»⁸⁰. <...>

Из многочисленных научных вопросов, затрагиваемых в письмах, отмечу описание состояния и хранения рукописей в Эчмиадзине, на Афоне, на Синае, первые годы анийских работ, жизнь Эчмиадзина, восточный университет в Бейруте и т.п., причем все это описывается Н. Я. под первым впечатлением, со свойственными ему подъемами и спадами настроения. Письма пересыпаны короткими, но очень меткими характеристиками людей, встречавшихся ему в разных странах и при разных обстоятельствах. Письма Розена более спокойны, хотя он ко всему сообщаемому проявляет живой интерес и с мягкой насмешкой и добродушным юмором сдерживает порывы Н. Я. <...>

Мы ознакомились в общих чертах с тем, что дает нам переписка Марра с Розеном. Она воскрешает в нашей памяти образ двух ученых. Оба они целиком отдали свои знания и творческие силы процветанию науки своей родины. Розен пожертвовал личной научной работой для поднятия русского востоковедения на уровень передовой науки в условиях своего времени и в рамках тех общественных условий, которые он считал неизбывными. Вероятно о Розене думал Н. Я. Марр, когда в докладе «О работах и достижениях Всесоюзной Академии наук в области науки о человеке» он писал в 1925 г.: «Общественность влияла... и на идеологию научного работника и, следовательно, на метод самой Академии наук и даже тех ее членов, которые общественно чувствовали этот гнет и стремились к свободе научного мышления, но не осознавали, что это самое их научное мышление — общеевропейское детище, органическая часть того социального строя, из которого, как из естественного источника, проистекает гнет, теснивший их идеалистические построения»⁸¹.

Розен воспитал славную школу русских востоковедов. Из этой школы вышел Н. Я. Марр. Восприняв гуманистические идеи школы Розена, он не замкнулся в рамках, которыми были ограничены научные и общественные идеалы его молодости; он взломал эти рамки, обогатил свою жизнь и свои научные труды новым содержанием, дающим советской науке и советским ученым право называться передовыми.

⁷⁹ В. В. Бартольд пишет Розену: «Сегодня получил еще письмо от Марра, как всегда очень симпатичное, полное энергии и светлых надежд» (письмо от 7/VIII 1896).

⁸⁰ Письмо № 75 от 2/VII 1898.

⁸¹ Кабинет Н. Я. Марра ИИМК АН, А-912, л. 67–68.

Крачковский — Миханковой
(архив ИИМК, ф. 52, д. 81)

Ленинград 10/IV 1947

Многоуважаемая Вера Андреевна.

Возвращаю Вашу рукопись, которую внимательно — в меру моих возможностей — прочитал. Окончательно убедился, что характеристика роли Розена в нашей науке — наиболее исчерпывающая и обоснованная из всех существующих в суммарном виде. Ничего к ней добавить не могу, как не могу и ничего возразить. — Так же обстоятельны и исчерпывающи примечания к письмам Н. Я., которые дают гораздо больше, чем можно требовать от обычного серьезного издателя материалов. В сущности, благодаря Вашим примечаниям есть возможность пойти по линии специального исследования каждого вопроса, затронутого в переписке и имеющего отношение к научной биографии Н. Я. Кое-где я позволил себе прибавить карандашом, который легко вытереть, некоторые мелочи, главным образом, даты, которые случайно мне оказывались известны.

Письма Розена я сличил — хотя по необходимости бегло — с оригиналом. Думаю, что в предисловии надо оговорить, что Вы раскрываете его частые сокращения. Почти в каждом письме — маленькие, а иногда и достаточно крупные неточности расшифровки, которые я тоже старался отметить (то с корректурными знаками, то без них) на полях карандашом. Вы не обессудите, что это сделано спешно и не каллиграфически. Такие мелочи мною отмечены, главным образом в письмах №№ 4, 22, 26, 33, 35, 36, 38, 39, 41, 44, 45, 47, 49, 51, 53, 59, 62, 63, 64, 66, 69, 71, 78, 94, 95, 103. Так как количество это достаточно велико, то я не уверен, что при беглом сличении я исчерпал все случаи, и было бы очень полезно еще раз сличить с оригиналом все копии.

Не ясными для меня остаются собственно только два места: в № 80 от 24/VIII 1900 сомнительно для меня слово «иных»; в № 94 от 16/IX 1902, как и для Вас, непонятно, что стоит перед «ректор». «Красная Азия» в № 104 от 26/VII 1906 — несомненна, но намек не ясен. Может быть Розен имел ввиду участие в Думе как раз крайних кавказцев? В примечаниях и к письмам Розена кое-какие мелочи прибавил в роде «студента Оноприенко», но конечно, всего не исчерпал и некоторые даты ученых, например, надо еще поискать. Думаю, что все это после громадной проделанной работы уже пустяки. Нашел некоторые вещи полезные и для меня, например, точное упоминание, когда Барон занимался переводом арабской версии Варлаама. На печатание ее я не давно получил согласие РИСО за подписью Вавилова (надеюсь теперь окончательно), относительно «Сборника» ответа все нет.

Искренне уважающий Вас

И. Крачковский.

ПИСЬМА

№ 29

Страсбург

22 VI [18]94

Многоуважаемый Виктор Романович,

вот уже вторая неделя, как я в Страсбурге [1], устроился с лекциями [2] и с библиотекой и могу лишь сказать, что Вы были вполне правы, когда говорили, что по армянскому заграницей учиться нечему, даже у Гюбшмана [3]. Гюбшман даже отказался от курса (армянская грамматика), объявленного им в программе, и читает грамматику санскритского языка (элементы) с попутными сравнениями с иранскими языками, причем кое-когда касается и армянского, но по возможности избегает армянского, редко пишет слово и часто довольствуется указанием, что эквивалент данного слова, напр., санскритского, находится и в армянском (эквивалент этот не произносится и не пишется обыкновенно), и остроумие здешних студентов, не знающих, конечно, ничего по-армянски, находит все же и в таких указаниях материал для записной книжки. Размеры познаний Гюбшмана в армянском впрочем обнаружились с первого же свидания, когда у нас произошло своего рода сражение: спор по одному этимологическому вопросу выяснил, что он с армянской литературой совершенно незнаком, не читал ни одного автора в оригинале, не тверд в самых элементарных формах армянской этимологии даже классического языка. Одно мое замечание об искусственном, произвольном толковании творительного падежа лингвистами, которые не принимают во внимание всех наличных фактов, вывело его из себя, хотя замечание мое совершенно не имело его в виду. Он вспомнил, что в его армянских этюдах имеется то же самое толкование и бросился к брошюре, сопровождая свои движения криком и совершенно, по нашему, неприличными замечаниями. Мне было довольно таки неловко, так это был первый в моей жизни случай свидания с иностранным ученым в его собственном доме. Поведение и тон Гюбшмана, однако, вывели и меня из терпения, и когда он раскрыл в подтверждение своей теории свою брошюру, то я не скрыл, что как раз та форма, которая служит ему точкою отправления, ошибочна, неверна, что такой формы нет ни в классическом (армянском) ни в средневековом и ни в живых говорах. Тут Гюбшман совершенно растерялся и понес околесицу, о которой лучше всего молчать [4]. Я все же решил слушать «сравнительную» часть его лекций, которые лучше всего знакомят с тем процессом научной работы, результатом которого является общепринятое мнение об армянском языке [5]. Независимо от этого лекции его по сравнительному языкознанию являются для меня лично поучительными, хотя я, конечно, предпочел бы слушать Brugmann'a [6], если бы он был в Страсбурге.

Слушаю здесь еще лекции (4) по философии древней и средневековой Windelband'a [7] и почти все лекции Nöldeke [8], именно Shah-намэ, Joshua the Stylite [9] (сирийск.) и мандейский язык [10]; по последнему наиболее интересному по вопросу о семитизме грузинского языка [11] с я ним познакомился еще до отъезда по большой грамматике Nöldeke [12], не оказалось для меня экземпляра читаемого текста (I т. Liber Adami [13], изд. Petermann'a), и весьма сожалею: по цене книга недоступна (60 марок).

Проф. Nöldeke принял любезно; лекции его интересуют меня и в отношении преподавания; я не решаюсь впрочем высказать свое мнение под первым впечатлением. Скажу только, что наше министерство могло бы найти прекрасное мерило в Германии в лекциях ориенталистов для суждения о преподавании восточных языков на нашем факультете и едва ли решилось предложить какие-либо изменения.

Если вы не отсоветуете, то я хочу отправить на съезд ориенталистов [14] заметку «К сведению разбирателей Ванских клинописных надписей» [15], в которой в ответ специалистам, ищущим или видящим в неизвестном языке надписей грузинский, будет указано, что грузинский язык родственен с семитическими и если правда, что язык надписей родственен с грузинским, то в нем мы должны иметь звено, недостающее для связи грузинского языка с (южными) семитическими; в заметке будут упомянуты или перечислены главнейшие выводы в пользу семитизма грузинского языка без всяких подробностей, с указанием, что статья, более обстоятельная, будет напечатана в Записках Восточного отделения. Причем я попросил бы Вас заметку эту (на немецком, в несколько страниц) исправить (от ошибок языка), если это будет возможно.

Ольге Феодосьевне прошу передать почтительный поклон.

С глубоким к Вам уважением

Н. Марр

*Примечания*⁸²

[1] Летом 1894 г. Н. Я. Марр был командирован университетом в Германию, Италию и Австрию на 4 месяца с 15/V по 15/IX для работы по подготовке диссертации и слушания лекций в Страсбургском университете (см. д. Университета 61/721, лл. 109–113). О целях этой командировки Н. Я. Марр вспоминал: «чтобы проникнуть лучше в дух семитической речи [для разработки сравнительной грузинско-семитической грамматики] я отправился в Страсбург к корифею немецкого востоковедения по семитическим языкам, арамейским, т.е. сирийскому и другим, именно проф. Нелдеке, по книгам и статьям которого я учился не только письменным арамейским языкам: сирийскому, набатейскому, пальмирскому (на последних двух имеются

⁸² В примечаниях, в отличие от сносок, сохранена система помет и ссылок В. А. Миханковой.

лишь надписи), но и живому сирийскому языку, языку, в частности, урмийских айсоров» (Основные достижения яфетической теории, ИР, т. I, стр. 205).

[2] Н. Я. Марр записался на лекции Hübschmann'a (сравнительное языкознание), Nöldeke (мандейский язык, чтение Фирдоуси, семинар по чтению Joshua the Stylite), Windelband'a (история античной и средневековой философии) (кабинет Н. Я. Марра ИИМК, Г-29, лл. 1–4). В записных книжках Н. Я. сохранились записи на этих лекциях (А-2092), особенно подробно на лекциях Hübschmann'a (А-1903, А-2092). О занятиях в Страсбурге см. в работе «Основные достижения яфетической теории» (ИР, т. I, стр. 205). Кроме названных курсов лекций Н. Я. Марр слушал в Страсбурге отдельные лекции у других профессоров. Так, напр., он записывает: «слушал в этот же день от 5–6 по психологии Wundt'a. Народу много, пришлось сидеть далеко, он говорил (без всякой тетради) о Geräusch'ax [шумах] и до меня доходил лишь Geräusch» (А-2092, лл. 125–126). Лекцию Brugmann'a о Гомере он слушал 2/VI от 8–9 (А-2092, л. 127–129) и т.д. Н. Я. очень тщательно отмечает в своих записях методику чтения страсбургских профессоров: читают ли они по писанному тексту, по конспекту или без всяких записей; особо отмечает систему двух- или трехкратного повторения существенных положений, дат, имен; что и когда пишется на доске; где стоит доска (непосредственно за кафедрой или нет) и т.п.

[3] Hübschmann, Heinrich (1848—1908), известный немецкий ориенталист. В рецензии на «Этимологический словарь армянского языка» Иоаннеса Юнкярбэйкэндяна, написанной Н. Я. Марром в Страсбурге 11–23/VII 1894 г., он пишет по поводу заграничных арменистов: «собственно говоря, арменистов «европейских» в настоящее время не существует; в большинстве это ученые, которые между прочим посвящают свой досуг или известную часть своих рабочих часов тому или другому специальному вопросу по арменоведению; для людей, серьезно работающих и сознательно наметивших свою специальность, занятия у таких профессоров не могут не оказаться весьма благотворными, но от них нельзя и требовать программных занятий по армянскому языку, и вообще искать у них руководства по арменоведению значит стучаться в глухие двери» (газета «Кавказ», 29 июля 1894, № 200).

[4] Об этой встрече Н. Я. позднее пишет: «попытка моя поделиться моими достижениями по установлению родства грузинского языка с семитическими встретила в корифее немецкой востоковедной науки холодный отпор, нежелание слушать» (Основные достижения яфетической теории, ИР, т. I, стр. 205).

[5] В результате, по-видимому, занятий у Hübschmann'a в следующем году Н. Я. пишет: «в Европе арменоведение не процветает как самостоятельная наука со своими специальными задачами: вопросы, касающиеся языка, литературы и истории армянской, ставятся и разрешаются со смелостью и непринужденностью дилетантской, даже в трудах людей науки». Рец. На работу Галуста Тер-Мкртчяна «Armeniasa» (ЗВО, т. IX, стр. 305). Статья написана 12/IV 1895 г.

[6] Brugmann, Friedr. Karl (1849—1919), лингвист, профессор Лейпцигского университета.

[7] Windelband, Wilhelm (1848—1915), философ, профессор Лейпцигского университета.

[8] Nöldeke, Theodor (1836—1930), крупнейший немецкий ориенталист, профессор Страсбургского университета.

[9] Joshua the Stylite — сирийский писатель V—VI в.

[10] Мандейский язык — язык небольшой арамейской секты в нижней Месопотамии.

[11] Н. Я. Марр еще с 1886 г. начал разрабатывать теорию о родстве грузинского языка с семитическими. Первая заметка по этому вопросу была напечатана им в 1888 г. в грузинской газете «Иверия» (переиздана в русском переводе в ИР, т. I, стр. 14–15). В. Р. Розен относился весьма скептически к этой линии работ Н. Я. (см. Автобиография, ИР, т. I, стр. 9–10) и взял с него слово, что до защиты докторской диссертации он не будет отвлекаться этой работой. В «Автобиографии» Н. Я. пишет, что «окружающие условия академической жизни не позволяли мне открыто заниматься разработкой этой проблемы до защиты докторской диссертации» (ИР, т. I, стр. 10). На самом деле Н. Я. ни на один день не прерывал работы по обоснованию высказанного им в 1888 г. положения, но первую формулировку его напечатал лишь в 1908 г. в работе «Основные таблицы к грамматике древнегрузинского языка с предварительным сообщением о родстве грузинского языка с семитическими» (предварительное сообщение переиздано в ИР, т. I, стр. 23–38). Работа эта была посвящена памяти В. Р. Розена, которого Н. Я. Марр успел за несколько дней за смерти В. Р. Розена ознакомить с предисловием к своей работе (об этом см. Н. Я. Марр, В. Р. Розен и христианский Восток, ЗВО, приложение к т. XVIII, стр. 27–28).

[12] Nöldeke, Th. — Mandäische Grammatik, Halle, 1873.

[13] «Книга об Адаме» — единственная книга на мандейском языке.

[14] Съезд ориенталистов состоялся в сентябре 1894 г.

[15] Рукопись работы Н. Я. Марра «Zur Beachtung der Entrifferer der Wanischen Keilinschriften», помеченная Страсбургом, находится в кабинете Н. Я. Марра ИИМК (А-2974).

№ 30

В-798, л. 15–16

Станция Сиверская (Вашавск. жел. дор.)

Дача Брауэра

21 июня [18]94

Любезный Николай Яковлевич,

Гюбшман — грубиян, это несомненно, но тем не менее я сожалею, что у Вас вышло сражение при первом же свидании. Я не сомневаюсь, что Вы были правы, но вероятно Вы тоже немножко погорячились. Крайне характерно, что Гюбшман свой курс отменил, значит вы его порядочно таки напугали!

Насчет семитизма грузинского яз[ыка] я должен сперва сам знать характер Вашей заметки и потом только могу сказать свое мнение на-

счет целесообразности представления ее на съезд. Пришлите мне ее, но напишите с широкими полями, чтобы было место для исправления. Надеюсь, что вы все таки из лекций Нельдеке вынесете многое. Но Liber Adami Вы должны обязательно иметь в руках. И это устроить очень легко. Попробуйте в Страсбурге разменять прилагаемые здесь 30 р., купите книгу немедленно, впишите в не мою фамилию и привезите мне ее, когда Вы вернетесь (или пришлите ее на адрес университета). Вот и вся история! Я буду очень рад присоединить ее к своей библиотеке [1]. Если Вы на ней хотите карандашом отметки делать, то я Вам это разрешаю. والله كريم [2].

С Жуковскими мы видимся довольно часто, хотя и живем на расстоянии 7 верст. Я думаю, что было бы недурно если бы Вы им раз написали, والسلام. Поклон Александре Алексеевне [4].

Весь Ваш

В. Розен

Примечания

[1] См. Н. Я. Марр, Барон В. Р. Розен и христианский Восток, ЗВО, прил. к т. XVIII, стр. 27.

[2] Арабск.: «Бог милостив».

[3] Арабск.: «Аллах лучше знает».

[4] Марр, Александра Алексеевна (1860–1940), урожд. Жуковская, жена Н. Я. Марра и сестра В. А. Жуковского и М. А. Бартольд.

[5] Арабск.: «и мир (с тобой)».

№ 71

В-798, л. 47–48.

В.О., 7 л., 2. [1]

Вторник

Дорогой Николай Яковлевич,

очень жаль, что Вы меня не застали, я только на полчаса уходил, чтобы купить себе шляпу. Завтра я Вам через Жуковского [2] пришлю еще три листа указателя [3] с просьбой с той же оказией мне их вернуть в четверг в Правление [4]. Проверки требует только армянский набор. Они как будто совсем разучились набирать армянские литеры. Засим Вы, может быть, можете помочь следующему горю: на стр. 415 указателя есть слово «Медици № 491» [5]. Это встречается в статье Смирнова [6]. Не знаете ли Вы, что это такое [7]?

И, наконец, у меня есть весьма серьезная тема для разговора с Вами, почему я был бы очень рад, если бы еще раз заглянули ко мне. Лучше всего к завтраку в четверг или субботу, ровно в 12 час., если Вы свободны в эти дни, или же в воскресенье в тот же час. Дело касается Афонских монастырей [8].



Синай, монастырь Святой Ектерины. 1902 г. Фото Н. Я. Марра.
Архив ИИМК РАН, Q. 698.1

والسلام [9]

Весь Ваш

В. Розен

Поклон Александре Алексеевне.

Примечания

[1] Письмо без даты, но относится, несомненно, к февралю-марту 1898 г., поскольку в конце письма речь идет об «афонских монастырях», т.е. об участии Н. Я. Марра во франко-русской экспедиции на Афон 1898 г. Руководитель экспедиции Н. П. Кондаков в письме от 23/III 1898 пишет Н. Я., что он особо приветствует его участие в экспедиции как «ученого, вносящего в историю и литературу христианского Востока строго научные приемы, в коих она так долго нуждалась» (кабинет Н. Я. Марра ИИМК, В-493, л. 2). Командировка Н. Я. Марра была разрешена университетом 24/III 1898 (д. 61/721, лл. 132, 134–136; Протоколы заседаний Совета университета за 1898 г., № 54, СПб., 1899, стр. 54). Выехал он на Афон 16/IV (А-1976, л. 2).

[2] В. А. Жуковский.

[3] Указатель к ЗВО, тт. I–X.

[4] Правление университета, членом которого был В. Р. Розен по должности декана факультета восточных языков.

[5] «Медици № 491» — в указателе к тт. I–X ЗВО на стр. 323, а не 415, как ошибочно указано в письме В. Р. Розена.

[6] Смирнов, Василий Дмитриевич (1846—1922), турколог, профессор университета.

[7] Ссылка в указателе на статью В. Д. Смирнова «Археологическая экскурсия в Крым летом 1886 г.» (ЗВО, т. I, стр. 273–302). «Медици № 491» — по-видимому, шифр армянской рукописи, ссылку на которую делает в своей статье В. Д. Смирнов.

[8] Н. Я. Марр много лет мечтал о возможности ознакомиться с рукописями Афонских монастырей для разрешения вопроса о взаимоотношениях памятников древнеармянской и древнегрузинской литературы. Поездка на Афон представляла для него интерес и по частному, но существенному вопросу: поиски древнейших списков грузинского извода Душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе, поскольку на Афоне протекала деятельность Евфимия, автора или переводчика повести (ЗВО, т. XI, стр. 63–64; см. также письмо № 70). Еще в 1889 г., составляя план своей магистерской диссертации (см. письмо № 5, прим. 4), Н. Я. Марр писал: «... разросшаяся слава Афонского монастыря как известного центра грузинской книжной деятельности могла привлекать грузин-подвижников-писателей (что и было действительно), которые, стекаясь туда, естественно, захватывали с собой для личных нужд или в дар монастырю рукописи (можно ли указать на подобный факт); в числе подобным путем попавших в Иверский монастырь грузинских рукописей, вероятно, была и книга о «Мудрости Балавара», легшая в основание греческой переработки. Все это пока одна догадка» (А-2160, л. 2). Университет, возбуждая перед Министерством народного просвещения ходатайство о

разрешении Н. Я. командировки на Афон, указывает, что целью ее является «извлечь материалы из намеченных им грузинских рукописей для разработки вопроса о литературных общениях восточных христианских народов — сирийцев, армян, грузин — между собою и с Византиею, и, в частности, для истории древних переводов на грузинский язык священного писания, житий и известной душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе, перешедшей с востока на запад, повидимому, через грузинскую литературу» (д. 61/721, лл. 132, 134–136).

В. Р. Розен, естественно, знал о стремлении Н. Я. Марра поехать на Афон и когда в 1898 г. возник проект организации франко-русской экспедиции на Афон, он рекомендовал Н. П. Кондакову кандидатуру Н. Я. Марра. Делал он это тем более настойчиво, что Московское Археологическое общество и особенно весьма влиятельная графиня П. С. Уварова, председатель общества, выдвигали кандидатуру А. С. Хаханова, отрицательное отношение к работам которого В. Р. Розен выразил и печатно (письмо № 19, прим. 3). Н. П. Кондаков охотно согласившийся привлечь Н. Я. Марра к работам экспедиции, писал В. Р. Розену, что надо получить на это согласие графини Уваровой, объяснив ей, что «Хаханову не удобно с нами ехать» (письмо от 8/III 1898; рукописный отдел ИВ АН СССР, русские письма к В. Р. Розену). По-видимому, согласие графини Уваровой было получено.

[9] Арабск.: «и мир (с тобой)».

№ 73

Афон

15 мая [1898] [1]

Глубокоуважаемый Виктор Романович,

теперь только я могу писать о положении дел, собственно моего дела. Я не буду рассказывать о волнениях, которые пришлось пережить в ожидании недопущения в библиотеку, равно как тогда, когда я был допущен, но меня хозяева уверяли, что грузинских рукописей нет. Я достиг того, что с библиотекарем [2] нахожусь в отличных отношениях, вместе приводим в часы моего досуга библиотеку грузинскую в порядок: рукописи не снабжены номерами, в беспорядке, каталог Цагарели невозможный [3]. Об этом потом. Касательно Варлаама — греческая рукопись просмотрена мною, где о переводе повести сказано, что на греческий перевод сделан с арабского (sic.) [4]. Эта страница снята фотографией. Грузинское Житие Варлаама Кавказского Пустынника списано по рукописи V века [5]. Несомненно, редактор или автор греческой редакции Варлаама и Иоасафа знал это Житие Варлаама [6]. Описаны несколько рукописей подробно; хочу описать все грузинские рукописи Житий подробно [7]. Списывать начну завтра жития (грузинский текст древний) армянских святых: жития кратки, но чрезвычайно важны. Все в одной рукописи* [8]. Не говоря о возможном значении ее для восстановления первоначального текста или редакции армянских житий, частью утерянных в подлиннике, в этой руко-

писи целая эпоха — именно армянская эпоха. Даже общие «вселенские» святыне в переводе, несомненно, с армянского. Если мне удастся описать главные тексты из этой рукописи (огромный фолиант свыше 300 стр. в два столбца), то займусь и библией [9], но едва ли: часы бегут и, хотя отлично здесь жить, но недостаточно снаряжен, чтобы выдержать более месяца. Хотел бы дней 40–50, чтобы покончить по крайней мере с житиями. Кондаков дал пластинки: грузинская палеография будет полностью представлена (30 с лишним снимков).

Никодим Павлович просит передать Вам поклон и благодарность за содействие его успеху: телеграмма об избрании его в Отделении членом Академии была им получена в Лавре [10]. Он надеется особым письмом благодарить Вас при первой же возможности. Он только-что приехал в Ивер, где я сидел один и останусь один. Познакомился с Millet [11]: очень мне понравился. Скромный, искренне преданный делу своему работник, терпеливо относящийся, когда ему отказывают в *bouilli de haricots* [12], испрашиваем им *comme une faveur* [13]. В других монастырях, особенно в Лавре, совсем не так хорошо, как в Ивере. Рукописи здесь дают в комнату к себе. Что бог даст больше и дальше, напишу к концу. Хочу в Константинополе неделю пробыть, но едва ли удастся. Чувствую себя отлично. Никодим Павлович Доволен. Millet не совсем недоволен. Об этом лучше потом. Никаких известий не имею о своих вот уже три недели. Проще передать почтительнейший мой поклон Ольге Феодосьевне. Иду в библиотеку с фотографом. Завтра он будет занят с Никодимом Павловичем. Здесь жарко, но сносно. По вечерам прохладно.

С глубоким к Вам уважением

Н. Марр

*С этой рукописью вышла история, о коей сейчас не могу писать. Большой соблазн, весьма легко осуществимый, даже навязываемый [14]

Примечания

[1] Год не указан, но определяется без труда по содержанию письма.

[2] Библиотекарь Иверского монастыря, о. Иоаким.

[3] Каталог А. А. Цагарели — Сведения о памятниках грузинской письменности, вып. I, СПб., 1886.

[4] Греческая редакция «Душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе» (см. Из поездки на Афон, ЖМНП, 1899, март, стр. 3).

[5] О Житии Варлаама Сирокавказского см. Из поездки на Афон, стр. 3–10, а также в работе «Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера» (ЗВО, т. XIII, стр. 89–144).

[6] Из поездки на Афон, стр. 5.

[7] О них см. Из поездки на Афон, стр. 15–16 и Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, стр. 47–72, а также позднейшие работы Н. Я. Марра: Мученичество отроков-колайцев (ТР, кн. V, 1903, стр. 53–61) и

Le synaxaire géorien, rédaction ancienne de l'union arméno-géorgienne, Patrologie orientale, т. XIX, вып. 5, Париж, 1926.

[8] О них см. Из поездки на Афон, стр. 17–24.

[9] См. Из поездки на Афон, стр. 12–15.

[10] Во время работ на Афоне Н. П. Кондаков получил извещение об избрании его в академики (см. кабинет Н. Я. Марра ИИМК В-493, л. 3).

[11] Millet, Gabriel, французский историк искусства, византист, участник экспедиции на Афон.

[12] Франц.: «вареные бобы».

[13] Франц.: «как любезность».

[14] По-видимому, монахи предлагали тайком продать эту рукопись нашим ученым.

№ 74

Афон

19 июня [1898] [1]

Глубокоуважаемый Виктор Романович,

сижу в Пантелеймоновском монастыре [2] вынужденным сидением в ожидании парохода, для которого надо быть здесь готовым за сутки. Вчера в 2 ч. дня я закончил все свои работы на Ивере. Варлаама и Валавара [3] не нашел, но нашел я материалы в высшей степени для себя интересные и поездкою доволен так, как не бывал доволен ни одною поездкою. Все время находился как в чаду от обилия материала и я только-что прихожу в себя; пришлось работать (списывать, сличать и выписывать, прочитывая сплошные тексты) сверх ожидания больше, чем, я думал, я могу, но здоровье мое (если не обманываюсь) стало лучше, несмотря на отсутствие (полное с 1 июня) мясной пищи. Пришлось как малые, так и большие «бакшиш» [4] делать из моих сумм, но финансы против ожидания в великолепном положении. С монастырем расстался очень трогательно (рукопись, конечно, я им открыл, не желая вязаться и находя принципиально вредным для коллекций растаскивание по частям [5]), и они просили еще раз и другой раз приехать, чтобы изучить грузинские рукописи. Я им обещал Джавахова [6]. Я хочу перейти к заметке о самих работах моих, но никак не могу выразить их сущность кратко. Все они (кроме Варлаама) связаны с вопросом об армянском влиянии на древнегрузинскую литературу и начале (с помощью греков) эмансипации от армян [7]. Дам лучше перечень материалов, иначе столько сейчас у меня догадок, соображений и пр., что боюсь надоест Вам. В перечень неизбежно попадут работы, упомянутые уже во втором моем письме.

а) описал несколько (пергаментных) рукописей с житиями (или считавшимися с житиями) [8], б) списал житие Варлаама Подвижника Кавказского [9] (а не Милостивого, как читал по недосмотру Цагарели [10]), с) сделал извлечение из Жития Марфы, матери Симеона Столпника [11] (именно части о грузинах, между прочим, грузинском (?) епископе в Селев-

кии; очевидно, апокриф); d) списал 14 житий (синаксарий) [12] армянских и других святых, главным образом армянских, переведенных с армянского (по рукописи скорее X, чем XI в.): грузинский текст в общем составляет около 10 печатных листов формата моей диссертации, и я из них хотел бы сделать докторскую диссертацию [13]; нашел евангелие грузинское уставными церковными буквами 913 г.: Марка списал (частью сфотографировал), остальное (Матфея, Луку, Иоанна) сличил, есть поразительные разночтения (с точки зрения армянского вопроса). Рукопись списана в Упи-зе (обыкновенно называют Опиэю: монастырь в Грузии) [14], e) сличил издание Цагарели текст Песни Песней с оригиналом, издано варварски (средним числом 2–3 погрешности на строку, 6–7 на стих) [15], f) списал Руфь [16] и Иону [17], g) Неемию [18] сфотографировал, а неудавшиеся страницы списал, i) в последний, 44-й день моего пребывания в самом Ивере выбрал 16 поразительных доказательств армянского влияния, армянские оригиналы грузинских переводов Библии из Ездры [19] (их не 16, но 16×16, но времени не имел больше). На фотографии Кондаков был очень щедр*. В общем 57 или около того палеографических снимков у меня [20]. Кроме материалов пребывание на Ивере дало мне много больше знания древнегрузинского языка, который, оказывается, в конце X и в XI в. был уже мертвым, а в начале IX только умирающим. Всего сейчас не напишу, не могу. Я только поспешу Вам выразить свою благодарность письменно еще раз за эту чрезвычайно для меня поучительную поездку. Кондаков ко мне был очень внимателен; странно только, что уехал с Афона, не предупредив. Бернштам [21] раньше отделился от него и возвращается со мною. Редин [22] уехал в Салоники. Ольге Феодосьевне прошу передать почтительнейший поклон.

С глубоким к Вам уважением

Н. Марр

* Сфотографировал целиком апокрифический трактат: Иосиф Аримафейский о первой церкви в Иерусалиме (письмо великолепное) [23].

Примечания

[1] Год не указан, но определяется безошибочно содержанием письма.

[2] Из группы Афонских монастырей.

[3] Грузинский извод повести о Варлааме и Иоасафе. См. письмо № 70. См. «Из поездки на Афон», стр. 3–10.

[4] Турец.: «на чай».

[5] См. письмо № 71, прим. 14.

[6] См. письмо № 61, прим. 1.

[7] См. Из поездки на Афон, стр. 10–13, 16–24.

[8] Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, ч. I. Описание пяти пергаментных рукописей, ЗВО, т. XIII, стр. 89–144.

[9] См. Из поездки на Афон, стр. 3–10, а также Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, ЗВО, т. XIII, стр. 89–144.

[10] См. письмо № 5, прим. 3, а также Из поездки на Афон, стр. 3, прим. 1, и Агиографические материалы..., стр. 79 и сл.

[11] Агиографические материалы..., стр. 36–47, 103, а также «Боги языческой Грузии», ЗВО, т. XIV, стр. 19.

[12] Из поездки на Афон, стр. 15–24; Агиографические материалы..., стр. 47–72.

[13] Тема докторской диссертации Н. Я. Марра: «Ипполит. Толкование Песни Песней». Диссертация была издана в ТР, кн. III, 1901 г.

[14] Из поездки на Афон, стр. 13–15. Афонское четвероевангелие было издано В. Н. Бенешевичем.

[15] Агиографические материалы..., стр. 13.

[16] Из поездки на Афон, стр. 13.

[17] Там же.

[18] Там же. Фотографии в кабинете Н. Я. Марра ИИМК АН СССР; список рукописи там же (А-1346).

[19] Там же, а также рукопись кабинета Н. Я. Марра А-1346.

[20] Часть фотографий в кабинете Н. Я. Марра (3-30, лл. 1135–1176); см. также таблицы к указанной выше статье в ЗВО, т. XIII.

[21] Беренштам, Федор Густавович, художник, участник экспедиции на Афон. Им же исполнена копия письма католикоса Самуила к Иоанну Сабанисдзе (ЗВО, т. XIII, стр. 51, прим. 1 и табл. 5).

[22] См. письмо № 21, прим. 3.

[23] Издано Н. Я. Марром. ТР, кн. II, 1900 г.

№ 77

Эчмиадзин. 8 авг. [1899] [1]

Глубокоуважаемый Виктор Романович,

после занятий в Тифлисе и перерыва для отдыха, я собрался в Эчмиадзин, как я уже писал Вам, и попал прямо в пекло, в Вавилонскую печь. Ничего подобного я не ожидал. В 90 г. я провел здесь значительную часть лета [2], и хотя жары бывали, но можно было терпеть, не приходилось страдать. Впрочем и в нынешнем году и здешние старожилы признают, что беспримерная жара. Она особенно чувствовалась, так как с самого начала апреля не выпадало ни капли дождя, ни капли росы ночью. Хлеба поднялись быстро, но за отсутствием воды не стали колоситься и затем выгорели; в огороды, там, где нет искусственного орошения (последнее более практикуется для виноградников), был впущен скот, голодающий более людей за полным отсутствием подножного корма; наконец, разбежались и монахи из монастыря; здесь мертво, как в пустыне; те, которые не имели возможности ехать в какой-либо дачный монастырь или остаются по делам монастырским, члены синода, экононы и пр., не выходят из келий. Келии в новом помещении просторные очень; собственно это квартиры в две или три большие комнаты с кухнею и переднею. В одной из таких келий, в квартире о. библиотекаря (д-ра Лейпцигского универси-

тета) [3], помещен был я. В библиотеке однако приходится больше бывать, чем дома. Ключи от библиотеки были оставлены о. библиотекарем для меня (он в хороших со мною отношениях, и я раньше списался с ним) и я хожу в библиотеку один со сторожем, помогающим в отыскании рукописей, снабжающим льдом (для освежения комнаты и воды, которая пьется здесь, и совсем не в переваренном виде, в ужасающем количестве) и т. п. Занятия вел и веду, как раньше в 90 г., в более прохладные часы 5–11 ½ утра и 3–7 вечера. Занятия идут хорошо, но без находок или чего-либо особенного. Однообразная работа со сличением текстов, редко дающим что-либо любопытное. Гораздо поучительнее просматривание и местами прочитывание рукописей (без выписывания), в которых, правда, не нахожу чего искал и ищу, но знакомство с которыми представляет много поучительного для палеографии и, что пока важнее, для содержимости эчмиадзинских рукописей. Агиографические памятники, насколько они представлены в Эчмиадзине, это теперь для меня исчерпанный вопрос, хотя, конечно, домогаясь этой полной ориентировки, я должен был отказаться от любопытных, но задерживающих выписок (кое-что впрочем извлек [4]). Вот в общих чертах ход моих работ. В самую жару, днем, здесь ничего; несколько дней было по 50° на солнце, без малейшего движения воздуха, все ничего. Но мучение начиналось ночью. Комната нагревается в такой степени, что дышать невозможно, спать при этом нужно под пологом не столько в защиту от фаланг и скорпионов (их не много, на моей лестнице пока одну фалангу убили), сколько от мелких, но поразительно кусающих комаров. В одну ночь после ряда бессонных ночей я решился спать на балконе для воздуха, было сравнительно сноснее дышать, но комары не дали спать и изъели все лицо и руки. Здешние также страдают. Один епископ сообщил мне, что они отчасти спасаются таким образом: устраивают в комнате сквозной ветер и под постелью кладут льдины. Сквозного ветра я тут перестал бояться, сплю, т.е. лежу, с открытыми окнами, но эксперимента со льдом я испугался. Так промучился две недели. Собственно сама бессонница не мучительна (здесь нет большой потребности во сне и, кроме того, 1–1 ½ часа сна днем вполне вознаграждает ночную бессонницу), но мучительно это полубдение-полудремота с изнуряющим потением и затруднением дыхания. Но уже неделя, как жара спала (прошел дождь). В Эривани на днях было 56°, но здесь прохладно сравнительно, было 40°, а сейчас здесь отлично, ночью даже холодно. Я с удовольствием отдохнул бы неделю после занятий дома, в деревне, но ввиду строгого министерского внушения приходится отказаться, чтобы 1 сентября быть в университете или по крайней мере в Петербурге, так как 10-го у меня лекций нет. Кончаю занятия здесь 14-го, 15-го еду в Ардашар, где с 16-го начну копать Двин, если, правда, что он там был, где предполагают [5]. Раскопки продлятся дней 8–10. Затем заеду домой, где тоже томятся, собственно томились, от жары жена с Юрием (собственно

теперь и начинается хорошее время на кавказском юге), через Батум морем в Новороссийск и далее. Боюсь, что надоел, и ставлю точку. Ни от кого ни о ком и ни о чем никаких известий не имею. Газет не читаю. Кое-что сообщает жена в письмах, но «Чахатаурские» новости (она живет в сел. Чахатаури) сюда успевают также запаздывать: благодаря неумелому расписанию движения почты из Чахатаури письмо получаю на 10-й день. Ольге Феодосьевне почтительнейший мой поклон.

С глубоким уважением Н. Марр

Р. С. Ко мне для занятия по арменистике католикос посылает диакона* (обыкновенно их направляли за границу, и, думаю, что не всегда это хорошо), поступит на Факультет восточных языков. Если можно будет оказать ему содействие при приеме, то очень буду рад и благодарен. Быть может, окажется дельным, а иметь хорошего ученика в Эчмиадзине во всех отношениях желательно.

*Окончивший Эчмиадзинскую Академию; год прошлый слушал в Киеве на Филологическом факультете.

Примечания

[1] Год не обозначен, но определяется по связи с предыдущими и последующими письмами.

[2] См. письма №№ 8–14.

[3] Вероятно, Карапет Тер-Мкртчян (1866—1915), доктор философии Лейпцигского университета. О нем см. в некрологе, написанном Н. Я. Марром (ХВ, т. IV, стр. 226–228).

[4] См. рукописи кабинета Н. Я. Марра ИИМК АН СССР А-1380, А-2804, А-2115, А-2752 и др. В библиотеке Эчмиадзина летом 1899 г. Н. Я. занимался также двумя изданными им в следующем году рукописями Ефрема Сирина (ТР, кн. I).

[5] Еще в 1893 г. Н. Я. осматривал местность, где предполагались развалины города Двина (так наз. «Крепость» у деревни Топрах-кала). В отчете о работах 1899 г. Н. Я. Марр осторожно говорит, что «исторические данные без натяжки могут быть использованы для отождествления нашей «крепости» с одним из двух близлежащих городов (Арташата или Двина) или в крайнем случае с их каким либо значительным предместьем. Одно стоит вне всякого сомнения, именно то, что в «крепости» имеем остаток какого-то древнего города» (архив ИИМК АН СССР, ф. 1, д. 110, 1899, лл. 23–26).

№ 86

Синай 1902.5.7. [7/V 1902]

Глубокоуважаемый Виктор Романович,

вот мы и на Синае. Начинаю междометием или словом, заменяющим междометие, так как наша Одиссея длилась долго, а последний переезд особенно от Тора был очень трудный: я, да и мои коллеги, конечно, пережили трудные минуты, точнее трудные часы и дни [1]. Трое суток пока

ехали по пустыне мы почти ничего не ели и страдали до невозможности от жажды, так воды по пути было мало, а где доставали, если не пили сейчас же прямо из «бир»'а, приходилось пить с отвращением; мы терпели от невыносимого вкуса, получаемого водой в бедуинских бурдюках: вкус грязного вымени, нечто еще худшее. Все однако благополучно прошло, без всяких, повидимому, последствий, и мы теперь наслаждаемся синайским воздухом. Пока здесь прохладно, временами даже холодно. Братия нас встретила радушно, их не много: человек 20. Все любезны, предупредительны. Кормят сравнительно с Афоном хорошо. Рыба, сыр, козье молоко (которое однако мои спутники пить не могут), бобы, артишоки; готовят на масле скоромном. Комнаты нам отвели две, чистые, новые. Рядом с ними большая комната в два окна: это кабинет для занятий, куда доставляют нам рукописи по требованию (не более двух на человека). К сожалению, по обыкновению, описание Цагарели оказалось бесполезным [2]. Номера его иные, чем в библиотеке. Мы не можем найти рукописей, которые были намечены для обследования. Приходится описывать всю коллекцию. Не лучше обстоит, если не хуже, оказывается, с описанием арабских и сирийских рукописей. Почтенные девицы [3], очевидно, не имели никакого представления о составлении каталога. Единственно хорошо, что номера верны. Но описание их и приблизительно не знакомит с содержанием описываемых рукописей. Для характеристики их способа работы я описал одну рукопись сирийскую, в которой удалось «открыть» кое-что интересного, нового [4]. Я уже списал. Не лучше и с арабскими рукописями. Почтенные miss'ы, повидимому, невежественны в истории литературы христианской [5]. Рукопись арабская, содержащая по их или ее описанию, историю, сочинение Иоанна, есть не что иное, как Варлаам и Иоасаф [6], полная арабская версия с именами en toutes lettres [7], покрывающая греческую, и, думается, перевод с греческого. Хочу ею заняться. Васильев [8] сидит за Агапием [9]. Оказалось, что это первая часть (в обоих списках). Очень он огорчен, что нет византийской части. Я сильно поддерживал и поддерживаю, чтобы он списал тем не менее, и он это делает, но à contro coeur [10]. Хорошо было бы, если бы поспело приобладывающее письмо Ваше на эту тему. Мне так помнится, что Вы говорили о необходимости списать ее во что бы то ни стало. И, действительно, по вопросу об источниках арабских историков это весьма, повидимому, важный памятник. Есть и кое-что специальное интересное, но об этом напишет сам В[асильев]. Джавахов очень усердно занимается: списал уже четыре рукописи подробно [11]. Больше о занятиях писать пока нечего. Спасибо за 3000 франков Палестинского общества. Они в Иерусалим поспеют очень и очень кстати. Наш капитал растает в Порт-Саиде почти целиком. Здесь, думаю, пробудем два месяца или 50 дней, но аллах اعلم [12]. Почтительнейший поклон Ольге Феодосьевне. Васильев и Джавахов просят передать Вам поклон и глубокое почтение.

С глубоким к Вам уважением
Н. Марр
Адрес: Egypte. Suez. A M. vice-consul Costa. Vice-consulat impérial de
Russie pour и т.д.

Примечания

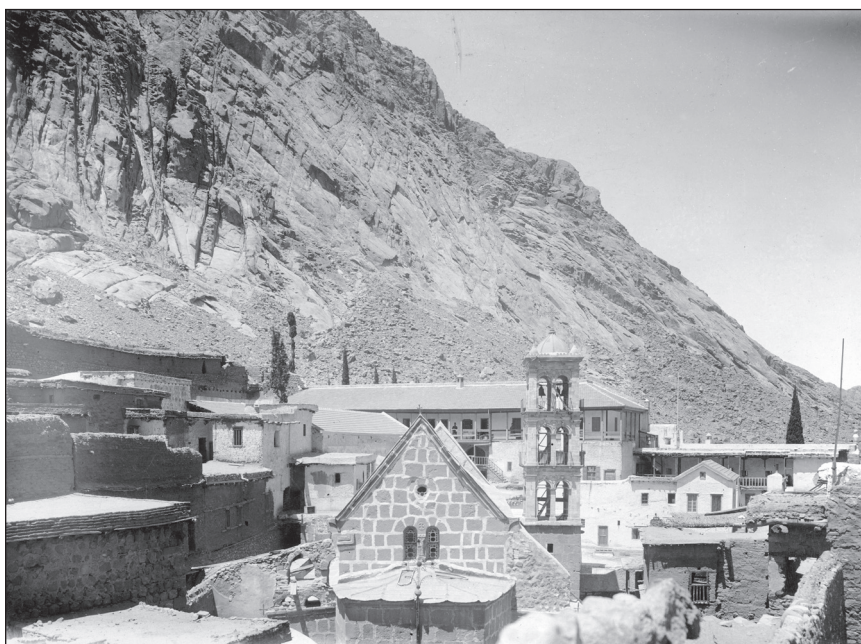
- [1] См. А. А. Васильев, Поездка на Синай, стр. 18–37.
[2] См. Н. Я. Марр, Отчет о работах на Синае, стр. 6, 29, 38. А. А. Васильев в письме В. Р. Розену с Синая пишет 17/V 1902: «наши грузиноведы нашли много дела здесь. Я, к сожалению, ничего в грузинском не понимаю, но чувствую, что ужасно достается Цагарели» (письма в рукописном отделе ИВ АН СССР).
[3] Agnes Smith Lewis и Margaret Dunlop Gibson, составившие каталоги арабских и сирийских рукописей Синая: 1) Lewis A. S. Catalogue of the Syriac Mss in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai, Лондон, 1899, *Studia Sinaitica* № I; 2) Gibson M. D. Catalogue of the Arabic Mss in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai, Лондон 1901, *Studia Sinaitica* № III. Об этих каталогах см. Отчет, стр. 6–12.
[4] См. Отчет, стр. 10–11.
[5] Там же, стр. 6–12.
[6] Там же, стр. 7–10.
[7] Франц.: «доподлинно».
[8] Васильев, Александр Александрович, византист, ученик В. Р. Розена.
[9] Хроника Агапия Манбиджского, открытая В. Р. Розеном, издана А. А. Васильевым в 1909—1915 гг. в *Patrologia Orientalis*, т. V, вып. 4; т. VII, вып. 4; т. VIII, вып. 3; т. XI, вып. 1: *Kitale al-Unwan, histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Об этой работе см. Н. Я. Марр, Описание грузинских рукописей Синайского монастыря, Л., 1936, стр. VI; А. А. Васильев, В. Р. Розен (некролог), *ВВ*, т. XIV, стр. 7–8, а также И. Ю. Крачковский, Н. Я. Марр и памятники арабской литературы, стр. 12–13; его же, Из воспоминаний о Н. Я. Марр, ИАН, Отделение литературы и языка, 1941, № 3, стр. 5.
[10] Франц.: «скрепя сердце».
[11] См. Н. Я. Марр, Отчет, стр. 6 сл.
[12] Арабск.: «лучше знает».

№ 89

Александрия
9 августа 1902

Глубокоуважаемый Виктор Романович,
я надеялся это письмо написать Вам в более спокойном состоянии, чем приходится на деле. Последние дни, я бы сказал (и было бы более правильно) — дни и ночи на Синае приходилось работать почти без передышки, так как временем не располагали, а между тем намечено было много текстов; многое пришлось фотографировать, делая в сутки до 18 и

более снимков и тут же проявляя. Джавахов в работе весьма усердным и выносливым оказался. Питание хотя и было, но далеко не соответствовало потребности. Выписать не могли уже: сообщение паровое с Суэцом прекратилось. В Торе после карантина ничего не осталось, выписанные оттуда вещи оказались или полугнилыми (сардины) или совсем никуда не годными (вино). От недостатка вина страдал только я (я переношу всякую пищу во всяком виде, даже не доваренные бобы монастырские при условии, что могу запить стаканом сколько-нибудь сносного вина). В одних бутылках оказались помои вместо вина, в других «вино» (?!), «афинское» вино, называемое рицини [1]. На меня оно действовало как одноименное лекарство и действовало болезнетворно. Для дороги мы оказались весьма скудно экипированными. Для переезда пустыни пути по Бедкеру $\frac{1}{2}$ дней, от Сина до Суэца на верблюдах, у нас было четыре сардинных коробки, четыре бульонца по 4 ложки и две жестянки конденсированного молока. Трудно было особенно Джавахову, кроме сардин он ничего не ест. У меня же были еще в распоряжении чай, коньяк, и «мастика» (настойка) из финика. В одном месте раздобыл от араба бутылку молока. Впрочем переезд оказался менее тяжелым, чем я ожидал. Я лично себя чувствовал превосходно. Были лунные ночи, мы ехали форсированным маршем по 11–14 часов в сутки, и вечером пятого дня были уж у Суэца. Неприятности начались отсюда. У меня были собственные частные деньги (100 р.) в Иерусалим в Cr dit Lyonnais [2], которые просил переслать в Суэц. Но зато оказалось, что путевые расходы надо устроить. 14 дней карантина у меня и 12 дней у Джавахова, который возвращается домой [3]. Кроме того я еду в Бейрут и оттуда по отбытии карантина в Яффу. Пришлось ехать не на Порт-Саид, а в Александрию (так как консул член санитарного совета и я хотел просить его содействия при дезинфекции, чтобы не испортили рукописей и снимков. Но он оказался никуда не годным, прямо таки неспособным сообразить что-либо, беспомощным. Удивляюсь как таких обиженных богом неучей сажают в таком видном «культурном» городе как Александрия [4]. Над ним смеются все, смеются особенно над ним как членом санитарного совета, смеются его коллеги. У Турции здесь более толковый представитель доктор, чем у такой великой державы, как Россия. Этот г. Иванов не отличает даже рукописей и научной коллекции от носильного платья. Приходится полагаться на свои силы, а в крайнем случае обращаться к содействию немецкого консула в Бейруте; надеюсь у иностранных консулов найти более сочувствия, чем у наших, не таких, как г. Иванов. Из Александрии в Яффу русского сообщения не оказалось. Кроме того, несмотря на курьерский паспорт, несмотря на то, что из Одессы в Александрию проезд наш был (кроме стола) даровой, теперь в русском агентстве нам отказали в таком же отношении. Мне пришлось выложить всю сумму Джавахову, чтобы хотя его отправить домой. Я остался здесь.



Синай. 1902 г. Фото Н. Я. Марра.
Архив ИИМК РАН, Q. 698.2 и Q. 698.3

10 авг.

Р. S. Дело совершенно запутывается. Единственный пароход, английский, совершающий рейс с пассажирами в Бейрут, отсрочил на *неделю* отбытие. Неделя унесет всю сумму, весь остаток суммы, которую я занял. Бросить же не могу я все в надежде, что деньги имеются в Иерусалиме. К тому же я сделал покупки, израсходовался на аппарат, думая ехать завтра или в воскресенье. От Михайлова [5] никакого ответа. Я ничего не мог выдумать, как обратиться телеграммою одновременно к ректору и к Вам [6]. Я уже занял здесь деньги в надежде уплатить из палестинских, но они утекли с телеграммою в Петербург. Я не могу понять, почему Михайлов не выслал, быть может нужно особое разрешение из Петербурга? Вообще с расчетом на палестинские деньги сильно я промахнулся. Я буду страшно огорчен, если придется ехать домой, не поработав в Иерусалиме. Вторая поездка когда еще может быть предпринята, да если удастся вторично ехать, лучше знать, куда едешь, с чем будешь иметь дело. Я с большим волнением жду ответа из Петербурга. А тут еще подступает холера, в городе ее нет, но он осажден ею, стоит ей усилиться, условия общения еще больше ухудшатся, и мои рукописи, наши пластинки могут сделаться пищею сулемы и дезинфекции [7]. Хотел ехать на лодке, на барке, но ввиду карантина никто не решается за обычную сумму. Я предпочел бы ехать семь дней на барке, чем сидеть 10 дней в Александрии. Будь здесь Шебунин [8] он сумел бы как-нибудь устроить меня, отправить с грузовым пароходом и т. п., но г. Иванов..., но о нем достаточно сказано.

Я надеялся ехать во вторник с австрийским, но он отказывается брать пассажиров. Официальное сообщение, конечно, есть, и Иванову ничего не стоило снарядить меня в качестве курьера до Бейрута, тем более, что у меня курьерский паспорт, тогда в среду я был бы в Бейруте, и высадили бы даже без дезинфекции. Какая жалость, что Шебунина нет в Египте.

Я не задерживаю этого письма. Если получу от Вас телеграмму о возвращении, то письмо это, понятно, последнее. Если не удастся съездить в Иерусалим, я буду страшно удручен. Едва ли мне когда-либо удастся съездить. На все это нужно значительно больше средств, чем располагают наши учреждения. На средства же Палестинского общества я больше не хочу рассчитывать. Здесь страшная тоска. На Синае куда веселее было. В пустыне было значительно приятнее. Чистый, европейский город, Александрия ресторанно-шумна, ресторанно-культурна и противна. Есть недурные книжные магазины, но ужасно дороги книги, особенно при теперешних моих ресурсах. Все же приходится покупать. Свои все перечитал. До рукописей своих настроение не позволяет дотрагиваться. В *La Revue de Paris* (102, № 15) имеется интересная статейка Louis Liard, *La fondation des universités françaises*. Взял еще читать Durrieu et Tauvelle, *Samarkand la bien gardée. Ouvrage, accompagné de 23 gravures* (Paris, 1901). Но здесь, кажется, много пустословия. Я, впрочем, пока в начале.

Почтительнейший поклон Ольге Феодосьевне.
С глубоким к Вам уважением
Н. Марр

Примечания

- [1] Лат.: «касторовое масло».
- [2] Банк Лионский кредит.
- [3] В Иерусалим А. А. Васильев и И. А. Джавахов не поехали.
- [4] См. Отчет, стр. 4–5.
- [5] Уполномоченный Палестинского общества в Иерусалиме.
- [6] См. д. университета 61/721, л. 196.
- [7] См. отчет, стр. 4–5.
- [8] Там же, стр. 4.

№ 93

Иерусалим, 22 сент. [1902] [1]

Глубокоуважаемый Виктор Романович,

спешу уведомить Вас (уверен, Вы разделите мою радость): попал на две в высшей степени интересные вещи на грузинском языке.

О существовании первой из них знали по описанию Н. Чубинова [2] (1845 г.), появившемуся в свет в последних изданиях, так в выпуске II Сведений А. А. Цагарели, но Ц[агарели] заявлял, что этой рукописи, т.е. рукописи, содержащей житие Григория, основателя Шатбердского и Хандзтийского монастырей (прибавлю и нескольких других), он не видел [3]. Однако памятник попал мне в руки (рукопись XI, не позднее конца XI в., пергаментная). Он важен для истории монастырской жизни в Грузии IX—X веков [4]. Пока впрочем молчу о его значении, надо хорошо вчитаться, всего 140 с лишним страниц in folio, лежащих уже у меня в портфеле в фотографических снимках [5]. Быть может, за время моего скитания открыли это житие и в Грузии. Здешний список все же не может потерять совершенно ценность, он список с Хахульского экземпляра (экземпляр известного грузинского монастыря богоматери в Хахуле) [6].

О другом памятнике, для Палестины особенно, пожалуй, исключительно важном (конечно, из грузинских источников), также было известно кое-что со слов грузинского паломника XVIII в., архиепископа Тимофея (Тимотэ). И я мечтал, конечно, и его найти. Памятник — Синаксарий [7] с синаксарными житиями грузинских подвижников, мучеников в Палестине, собственно в Иерусалиме, точнее в монастыре св. Креста. Он также попал мне в руки, хотя при известных усилиях, о которых потом. Рукопись разрозненная, пергаментная, XI в., быть может начала XII-го; от переплета ничего не осталось, последние листы сгнили от сырости, листы перемешаны, валялись пачками в различных местах, часть в сундуке у о. Клеопы, библиотекаря, в высшей степени предупредительного и старающегося всеми силами помочь, другая, большая, в монастыре св.

Креста, откуда была она доставлена по просьбе о. Клеопы, по его настоянию, вместе с другими остатками грузинских рукописей (о. Клеопа хотел найти для меня недостающую часть грузинского текста III книги Ездры [8], апокрифа, списанного уже мною в рукописи XI в., и велел обшарить все потайные места — игумен Крестного монастыря его друг), ...<нрзбр. 1 строка> много. Вот эта-та рукопись и имеет, мне думается, первенствующее значение из всех известных мне грузинских источников для истории грузин, грузинской монастырской жизни в Иерусалиме [9]. Дело не в житиях, трех-четырех, грузин-подвижников, внесенных в этот синаксарий, а памятях, десятками покрывающих листы этой рукописи по формуле: «В сей день служба и «агап» [трапеза] такого-то. Сделал он для нашего [Крестного] монастыря то-то [вклад, постройка, деньги или дом и т.п.]. Братья постановила то-то. Свидетельствует игумен такой-то или духовник такой-то». Формула не всегда выдержана полностью, чаще, пожалуй, указания памятней без перечня заслуг или с другими подробностями и пр., но тем не менее в общем, если не ошибаюсь, весьма ценный, пожалуй, лучший материал для истории не только Крестного монастыря, но отчасти и других грузинских церквей в Иерусалиме. Памятей столько, сколько было у Крестного монастыря строителей, возобновителей, освободителей, жертвователей деньгами, недвижимым имуществом и т. п. Здесь и цари, и князья, и царицы, и вельможи, и духовные лица. Для примера приведу две-три записи из характерных:

1) 15 августа. «В сей же день служба и трапеза вечные по Давиде, царе царей, вторично выстроившем св. сей [Крестный] монастырь, который [т.е. царь Давид] обратил опять в церковь для моления, монастырь, плененный сарацинами и обращенный в мечеть, снова вернул грузинам [букв.: грузинскому племени]. Его же [Давида] память да будет вечна, и кто не будет совершать [положенной службы и трапезы], да взыскивает с него Бог во веки» [10].

2) «В день Воздвижения Креста служба и трапеза вечная по Георгию царе царей. Да простит Бог [его прегрешения]. Если всего будут два монаха, и те путь не пропустят. Определили мы, архимандрит игумен Иосиф, духовник и вся братья [букв.: «весь собор»] [11]».

3) «В сей же день трапеза Василия, сына Ивана Квеливадзе. Получил от него тысячу семьсот монет [не определяю пока] через сына его Тугр[а]на, и сады винных ягод, захваченные «персами» [т.е. мусульманами], выкупили этим золотом. И пока монастырь будет пребывать в «порядке», если изменит ему [т.е. отменит трапезу], то да будет он [монастырь] сочтен отступником от христовой веры» [12].

Или еще, это уже в простой форме:

«Совершенно заново построившему вторично трапезную [монастыря] св. Честного Креста и вторично построившему церковь Иоанна Евангелиста [Богослова] Серапиону Кумурдоели, из [монастыря] Вознесения, да простит Бог [грехи]» [13].

Всего памятей, если не ошибаюсь, будет не менее 150-ти [14]. Спisyваю. Иногда приходится долго вычитывать, хотя большинство писано четко, почерками различных времен. Если найдете нужным, можно будет сообщить в заседании Восточного Отделения. Это последнее мое письмо отсюда.

Еще раз благодарю Вас за настоящую командировку. Почтительнейший мой поклон Ольге Феодосьевне. В Иерусалиме ничего еще не видел. Чувствую себя отлично, готов месяцы здесь еще работать, масса материалов, но тянет домой, да и средства выходят.

С глубоким уважением

Н. Марр

Выезжаю 6–7–8 октября с русским пароходом.

Примечания

[1] Год не указан, но определяется по связи с предыдущими письмами.

[2] Чубинов, Николай Давидович (1788—1847), грузиновед, дядя лексикографа Д. И. Чубинова. О нем см. у А. А. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, т. I, вып. III, СПб., 1894, стр. LVIII–LXVII. В Иерусалиме Н. Д. Чубинов был в 1845 г., а А. А. Цагарели в 1883 г.

[3] См. Предварительный отчет о поездке на Синай, стр. 38–39, а также Георгий Мерчул, Житие Григория Хандзтийского, ТР, кн. VII, стр. XXXVIII–LXI.

[4] Памятник издан Н. Я. Марром в книге VII ТР в 1911 г. — Георгий Мерчул, Житие Григория Хандзтийского.

[5] Фотографии в кабинете Н. Я. Марра ИИМК (3-29, лл. 1052–1124).

[6] См. ТР, кн. VII, стр. VI–VII.

[7] См. Отчет о поездке на Синай и в Иерусалим, стр. 46–48, а также Синодик Крестного монастыря, ВАД, вып. III, стр. VI–XXVII.

[8] См. Отчет о поездке на Синай, стр. 14–16.

[9] Там же, стр. 46–48, а также Синодик Крестного монастыря, стр. V–VII.

[10] Синодик Крестного монастыря, стр. 72–73.

[11] Там же, стр. 4.

[12] Там же, стр. 4–5.

[13] Там же, стр. 6.

[14] Всего записей 313.

№ 102

Развалины Ани

05.VII.21 [21/VII 1905]

Глубокоуважаемый Виктор Романович,

вот скоро уже два месяца [1] на работе раскопчной с турками и армянами, не менее 15–ти ежедневно, часто и долго 65 было. Но работали и работают дружно. Бывали обычные пререкания между армянами из-за, напр., орудий (лопатки и пр.), но никаких серьезных ссор. Напротив, раз после «шабаша» (отдыха) я застал как армяне с турками плясали хоро-

водную пляску с песнями [2]. Большинство населения здесь армяне, и они сами охраняют порядок. Свой суд, своя полиция [3]. Обращаются к этому суду не только армяне, но и турки. Напр. курды украли быков и коров у турок, зарезали и хотели упрятать концы. Народная (армянская) полиция выследила и предала вора в руки местной правительственной полиции. Последняя в лице «главного» (старшины) хотела за известное возмездие замять дело, но турки обратились в армянскую полицию за помощью и получили. Меня обманул было один мастер, армянин: должен был вымостить музей, получил задаток, кое-что сделал, выпросил еще четыре рубля и скрылся. Сторонние напоминания не действовали. Один из лиц, узнав об этом, сейчас же дал знать в народную полицию (комитет). Виновный получил приказание: «или вернуть немедленно проф. Марру взятые деньги (6 р.), удвоив (12 р.) по местному обычаю за нарушение слова, или немедленно вымостить, иначе с ним будет расправа в 24 часа»*. Со следующего утра мастер явился с повинной и доработал неделю.

Войной не интересуются, не замечаю и злорадства по поводу побед японцев; больше беспокоятся и интересуются внутренними делами. Как будто надежда на улучшение внутренней политики, но в последние дни настроение меняется. Ряд ошибочных шагов наместника [4], результат непонимания современного положения местных вопросов, усиливает здесь брожение [5]. Я думаю, что все кончится здесь весьма скверно. Весьма возможно, что вмешаются иностранцы [6].

Раскопки останавливаются за прекращением средств [7]... Здесь спокойно. Жена привыкла к пустынной анийской жизни. Посетители напуганы и нас милуют. Дети в полном удовольствии, простор, ослы для езды и различные прогулки. Юрий коллекционирует скорпионов, змей. Одна змея влезла нам под пол, была и гуляла и на потолке, позавчера убили в кухне, когда собиралась на кого-то броситься. Мы как то привыкли. Температура теперь теплая уже, доходит на солнце до 40° по R, но вечера и утра 9–12°, прохладные.

Отсюда собираюсь на отдых в Гурию, на 2 недели. Жена просит передать поклон Вам и Ольге Феодосьевне. Присоединяюсь от души и я в выражении приветствия Ольге Феодосьевне.

С глубоким к Вам уважением Н. Марр.

Р. S. «Григория Просветителя» я так и не получил (отдельные оттиски) [8].

* Не церемонятся, и ни касаций, ни апелляций не допускают.

Примечания

[1] Работа в Ани в 1905 г. продолжалась с 4/VI по 6/VIII.

[2] Ср. «Из гурийских наблюдений и впечатлений»: «в Гурию, на родину, я поехал с семьей для отдыха на неделю-другую после археологических работ и раскопок в городище Ани... Правда, с родины путем печати и слухов дохо-



Н. Я. Марр с карасами в Ани в 1902 г. Архив ИИМК РАН, Q 756.75

дили и в мертвый город [Ани] неутешительные для путешественника вести о разбоях и грабежах, но такими вестями пугали нас еще более перед отъездом в пустынный Ани, где, однако, все протекало благополучно... Причин здесь не касаюсь. Факт тот, что у меня два с половиной месяца работали вместе мусульмане и армяне, число рабочих доходило обыкновенно до 65, и не было ни одного случая столкновения между ними. Наоборот, был случай, когда армяне и мусульмане, среди которых были турки, курды и татары (азербайджанцы), затеяли общую хоровую пляску с песнями» (стр. 12).

[3] Ср. такое же положение в Гурии (Из гурийских наблюдений и впечатлений, стр. 14–19).

[4] Воронцов-Дашков, граф Илларион Иванович, Кавказский наместник в 1905—1915 гг.

[5] См. Из гурийских наблюдений и впечатлений, стр. 9–10.

[6] Говоря о спровоцированной полицией резне в Баку, Н. Я. указывает, что: «в Баку лишь разряжаются и будут разряжаться те грозовые тучи, в накоплении и зарядении которых долгие годы играла столь чудовищно выдающуюся роль безответственная кавказская администрация без исключения во всех сферах местной жизни и духовного и материального порядка. Понятно, бакинские события существенно затронули комплекс материальных интересов не только бакинцев, но и множества лиц вне Баку, находящихся в ними в финансово-экономических отношениях... Кое-где может искусно действовать также на пользу себе замаскированная рука иного доброго соседа, зорко следящего за тем, что происходит в России, особенно на ее окраине, соседней с Турцией» (Из гурийских наблюдений и впечатлений, стр. 4 и 7).

[7] В 1905 г. на раскопки в Ани было ассигновано Археологической Комиссией 300 р., от группы тифлисских армян 500 р. и Советом по управлению имуществом армянских церквей в Петербурге 2000 р.

[8] Отдельные оттиски работы Н. Я. Марра «Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием» (ЗВО, т. XVI, стр. 63–211). См. письмо № 97, прим. 7.

№ 105

[Ани]

[1907 г.]

Глубокоуважаемый Виктор Романович [1],

кончаю раскопки, на неделю собираюсь в Бану (Олты, Карсск. обл.) [2], но в самую Турцию чтобы проникнуть, не располагаю ни средствами, ни временем. Сюда опять вернусь и останусь до 15–16 августа, затем у матери десять дней и в Петербург.

Раскопки в этом году дали больше всего мусульманского материала (черепки, фаянс, надпись на крепостных воротах, серебряный перстень с надписью, все арабское и т. п.) [3]. Есть и греческая надпись, все до сих пор в фрагментах [4], так как лишь часть успел обнажить огромной площади, занятой дворцом, точнее — жалкими остатками дворца Багратидов [5]. Впрочем раскопками успею надоесть и в будущем.

Наше житье-бытье здесь однообразное. Никаких известий, сравнительно и посетителей меньше, хотя среди посетителей имели и такую особу как герцогиня Monte Carlo Pignatelli, которая одна с матерью совершают путешествие по Кавказу (она сама русская, урожденная Фесенко, жена и дочь сенатора Фесенко). Газеты получаем тогда, когда за новостями давность одной, двух, а то и трех недель минимум. Быстро узнали об убийстве Алиханова [6]: событие это косвенным путем несколько нарушило нашу однообразную жизнь. Юрия [7] арестовали в качестве бомбометателя и он со студентом-филологом Тихоновым [8] (работает при мне) пробыл в плену у курдов 2–3 часа. Дело в том, что они (Тихонов и Юрий) отправились на несколько часов в яйлу (летнее кочевье) к знакомым армянам для этнографических снимков. В курдской деревне по пути они сделали привал, но когда они после завтрака вышли из села, их нагнал курд с винтовкой и, угрожая, заставил вернуться. Здесь обыскали, осмотрели паспорт, но по неграмотности ничего не могли прочесть, не поверили, что они при мне (Юрий и студент были в местных лаптях), и, арестовав как «социалистов, убийц Алиханова», решили вести в Дигор к приставу (князю Джавахову). На счастье их по близости оказался русский стражник, знавший Юрия, и через некоторое время они были освобождены. Выяснилось, что после убийства Алиханова разослали по всем селам объявление ловить убийц, причем устно толковали пристава арестовывать всех не местных жителей, и поручили это дело вооруженным курдам, их которых набирается кадр местных разбойников...

Очень жалею, что наша Авдотья не пригодилась Вам в прислуги и сожалею, что рекомендовал. Почтительнейший поклон Ольге Феодосьевне. Просит передать поклон и жена.

С глубоким уважением Н. Марр.

Примечания

- [1] Письмо без даты, которая определяется содержанием письма.
- [2] В Бане (Пеняк, др.-арм. Банак) был обследован круглый храм в связи с работами по изучению храма Гагика в Ани и круглого храма Звартноц близ Вагаршапата.
- [3] См. Н. Я. Марр, Реестр предметов древности из VI (1907 г.) археологической кампании в Ани (АС, № 2, СПб, 1909), а также Н. Я. Марр, Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища, Известия ГАИМК, вып. 105, стр. 66–72.
- [4] Н. Я. Марр, Реестр предметов древности..., стр. 46, рис. 9.
- [5] О раскопках дворца в Ани см. Н. Я. Марр, Ани, стр. 66–71.
- [6] Алиханов, генерал, начальник карательной экспедиции в Гурию.
- [7] Сын Н. Я. Марра.
- [8] Тихонов, Николай Николаевич (1882—1915), студент, ученик Н. Я. Марра, один из постоянных участников работ в Ани. См. некролог, написанный Н. Я. Марром, «Памяти безвременно погибшего кавказоведа» (Кавказское слово, № 149, 3/VII 1915).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ* — Византийский временник
ВДИ — Вестник древней истории
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ЗВО; ЗВОРАО — Записки восточного отделения Русского археологического общества
ЗИАН — Записки Императорской Академии наук
ПС — Палестинский сборник
ХВ — Христианский Восток
ХЧ — Христианское чтение
АМІ — *Archäologische Mitteilungen aus Iran*
ANRW — *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* / Hrsg. W. HAASE und H. TEMPORINI
АО — *Archiv Orientalni*
BSOAS — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
BZ — *Byzantinische Zeitschrift*
CChr — *Corpus Christianorum*
CSCO — *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*
DOP — *Dumbarton Oaks Papers*
EP — *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. I–XI* (Leiden—London, 1960—2002)
EnIr — *Encyclopaedia Iranica* / Ed. E. YARSHATER (London—New York)
JA — *Journal Asiatique*
JÖBG — *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*
JRAS — *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London*
MSOS — *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*
Mus — *Le Muséon*
PG — *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Acc. J. P. MIGNE (Parisiis, 1857—1866)
PL — *Patrologiae cursus completus. Series latina* / Acc. J. P. MIGNE (Parisiis, 1841—1864)
RE — *Realencyklopädie des Klassischen Altertums*
RÉB — *Revue des études byzantines*
RSE — *Rassegna di Studi etiopici*
RSO — *Rivista degli studi orientali*
SAWW — *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*
SC — *Sources Chrétiennes*
SH — *Subsidia hagiographica*
WZKM — *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
ZDMG — *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*
ZS — *Zeitschrift für Semitistik*

Научное издание

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОКЪ
V (XI) (2003—2008)

Оригинал-макет:
Т. А. Сенина (монахиня Кассия)

Издательство «Индрик»

INDRIK Publishers has the exceptional right
to sell this book outside Russia and CIS countries.
This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered
by e-mail: **indric@mail.ru**
or by tel./fax.: +7 495 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5.

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 70×100/₁₆. Печать офсетная.
32 п. л. Заказ №

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография “Наука”»
121099, Москва, Шубинский пер., 6.